Francis de CHASSEY

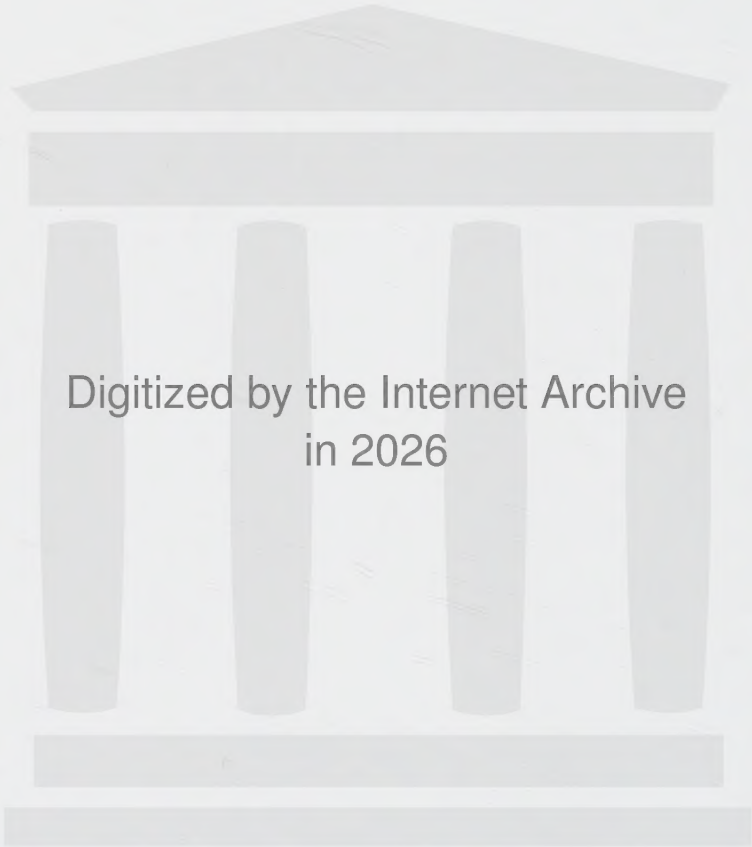
CONTRIBUTION A UNE SOCIOLOGIE DU SOUS-DEVELOPPEMENT

L'EXEMPLE DE LA R.I.M.

TOME I

THESE PRESENTEE DEVANT L'UNIVERSITE DE PARIS V
LE 6 MAI 1972

SERVICE DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III
- 1972 -


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544320_0001

Francis de CHASSEY

CONTRIBUTION A UNE SOCIOLOGIE DU SOUS-DEVELOPPEMENT L'EXEMPLE DE LA R.I.M.

TOME I

THESE PRESENTEE DEVANT L'UNIVERSITE DE PARIS V
LE 6 MAI 1972

SERVICE DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III
- 1972 -

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

S O M M A I R E

INTRODUCTION 7

I - L'objet de cette étude et ses perspectives épistémologiques 8

1. Genèse et objet de cette étude 8
A - Objet et méthode du premier projet 8
B - Dépassement et critique du premier projet . 9
C - L'objet définitif de cette étude 11

2. Problématique de cette étude 12
A - Sociétés globales : niveaux d'analyse et classes sociales 13
a) Le niveau économique 14
b) Le niveau politique 15
c) Le niveau idéologique 16
d) Niveaux d'analyse et classes sociales . . 18
B - Formations sociales et systèmes sociaux : structures et transformations 19
C - De quelques concepts plus spécifiques . . . 22
a) Education et jeunesse 22
b) Les bases sociales de la personnalité : formes sociales de l'individualité et conscience ethnique 23
c) Ethnie et nation 25

3. Limites et intérêts de cette étude 27

4. Objectivité et prises de parti 30

II - Situation de la Mauritanie : présentation géographique, historique, démographique sommaire 33

1. Les données géographiques 33
A - Limites et superficie 33
B - Le modelé du relief et le climat 34
C - Ressources naturelles et régions d'économies différentes 35

2. Les grandes lignes de l'histoire 37
A - La préhistoire 37
B - Le Moyen Age 39
a) L'aube de l'histoire 39
b) Les "siècles d'or" de l'Afrique occidentale 40
c) Commerce et Islam 40
d) Les royaumes soudanais 41
e) Les Almoravides 44
f) Tekrour et Toucouleurs 46
C - Formation et fixation des sociétés maure et toucouleur. XVe-XIX s. 47
D - Colonisation et décolonisation 49
E - Données historiques et leçons historiques . 50

3. Eléments de démographie 52
A - Les obstacles sociologiques à la connaissance statistique 53
a) Nomadisme et clochardisation 53
b) Mentalité traditionnelle et comptabilité moderne 55
c) Désintérêt scientifique et intérêts économiques 56
d) Structures traditionnelles et interdits politiques 59
B - Statistiques générales 59
a) Population totale 60
b) Répartition géographique 61
c) Villes et campagnes 62
d) Age et sexe 65
e) Natalité, mortalité, taux d'accroissement . 67
C - Sédentaires, nomades et répartition ethnique . 68
a) Maures et Noirs 68
b) Les Maures 70
c) Les Noirs 72
d) Maures et Noirs. Eléments comparatifs . . 73
e) Conclusion 75

Première Partie - LE SYSTEME TRADITIONNEL. LES FORMATIONS SOCIALES TRADITIONNELLES. MAURES ET TOUCOULEURS 77

Section I - LA SOCIETE MAURE TRADITIONNELLE 78

I - Les structures socio-économiques de base : économie pastorale et consanguinité 78

1. Les activités économiques : l'élevage nomade et ses annexes 78
A - L'élevage 78
a) Les facteurs naturels: eau et pâturages . 78
b) Le bétail 79
c) Le nomadisme 80
B - Activités connexes et annexes 81
a) L'artisanat 82
b) Le commerce et la guerre 82
c) La culture 88
d) Production, échange, consommation 89

2. L'organisation sociale de base : famille et tribu consanguines 95
A - De la tente à la tribu 95
a) Tente et lignage 95
b) Le système de parenté 97
c) Fraction et tribu 98
B - Le dynamisme paradoxal du groupe de parenté maure: l'alliance préférentielle avec la cousine parallèle paternelle 102
a) Structure de parenté et règles d'alliance 102
b) L'anomalie maure et arabo-islamique . . . 103

3. Organisation sociale de base et activités économiques 105
A - Les déterminations économiques des groupes de parenté maures 106
a) La famille 106
b) Fractions et tribus 108
c) Famille conjugale et propriété individuelle 108
B - Economie de subsistance et groupe de parenté. 110
C - Economie pastorale de subsistance et endogamie 112

II - Stratification sociale horizontale et pouvoir politique 119

1. Les degrés inférieurs de la hiérarchie: "sous le livre ou sous l'étrier" 120
A - Les catégories serviles 120
B - Le groupe des professionnels 123
C - Le groupe des tributaires 123

2. Les degrés supérieurs de la hiérarchie: marabouts et guerriers 124
A - Les guerriers 125
B - Les marabouts 125

3. Structure et distribution du pouvoir 126
A - Le pouvoir tribo-familial 126
B - La djemaa et le chikh 129
C - L'encre des marabouts et/ou le sang des guerriers 131
a) Fonctions dominantes et exercice du pouvoir 131
b) Solidarité et rivalité des fonctions dominantes 132

4. Hypothèses explicatives sur la stratification sociale horizontale de la société maure 133
A - Structure d'ordres et de castes 133
B - La genèse historique de la stratification sociale 138
C - La stratification sociale comme système d'exploitation résultant de la lutte pour l'appropriation 142

III - Education, enseignement, idéologie dans la société maure traditionnelle 149

1. L'enfant et le groupe familial: l'idéologie du sang pur et arabe 151
A - L'enfant et ses parents : le système d'attitudes 151
a) L'enfant avant sept ans 151
b) Parenté et système d'attitudes 153
B - L'enfant après sept ans - filles et garçons. 155
C - L'idéologie du sang noble et arabe 160
a) Le sang pur 161
b) Le sang arabe 162

2. L'enfant, la stratification sociale et l'idéologie des trois fonctions 165
A - Les fonctions nobles 165

B - La conduite noble 167
a) Le parfait guerrier ou fata 167
b) Le clerc, pieux et savant 169
c) L'émulation 170

3. Savoirs traditionnels et enseignement religieux. 171
A - La culture traditionnelle 171
a) L'Islam maure 171
b) La poésie écrite et orale 173
c) Sagesses ésotériques 174
d) Intégrisme et préciosité 175
e) Culture et fonction idéologique 176
B - L'école coranique 177
a) L'entrée à l'école 178
b) Matériel, programme, objectif 179
c) Méthodes pédagogiques et disciplines . . 180
d) Emploi du temps: récitations et corvées . 181
e) Rapports élèves, maîtres, parents 183
f) Exercice d'autorité et d'endurance . . . 184
C - L'enseignement supérieur 185
a) Organisation et vie matérielles 186
b) Le programme et les buts 187
c) Les méthodes d'enseignement 191
d) Conclusion 191

IV - Hypothèses et indications sur les bases sociales de la personnalité et sur les dimensions de la conscience ethnique maure 193

1. Les formes sociales de l'individualité 193
A - Individualisme 194
B - Intellectualité formelle et abstraite . . . 196
C - Ascétisme et jouissance 197

2. Les dimensions de la conscience ethnique 199
A - L'ethnie maure 199
B - Assabiya et umma 200

Section II - LA SOCIETE TOUCOULEUR TRADITIONNELLE . . 203

- La vallée du Fleuve 203
A - Spécificité et originalités 203
B - La Vallée, foyer d'intégration et de civilisation 204
C - Les Toucouleurs, ethnie majoritaire et représentative 205
D - Plan d'étude 206

I - Les structures socio-économiques fondamentales . . 207

1. Les activités économiques 207
A - L'agriculture 207
a) La terre et les conditions naturelles . . 207
b) La production 209
c) Les instruments de production 209
d) Le facteur travail et sa répartition . . 210
B - Les autres activités 211
a) L'élevage 211
b) La pêche 212
c) L'artisanat 213
d) Le commerce 213
e) Tâche de production et société globale . 215

2. L'organisation sociale de base: le groupe de parenté et ses niveaux 217
A - Du ménage au clan 217
a) Le galle 217
b) Lignage et clan 218
c) La famille toucouleur 219
B - Le système de parenté et d'alliance 220
a) La filiation 220
b) Alliance et mariage 222
C - Economie et parenté 227
a) Les niveaux du groupe de parenté: unités d'appropriation, de production, de consommation 227
b) Economie agricole de subsistance et système de parenté 230

II - Stratification sociale horizontale et pouvoir politique 233

1. La stratification sociale: ordres et castes . . 233
A - Tableau descriptif des ordres et castes . . 233
B - Les gens serviles 235
C - Les gens castés 237
D - Les gens libres 238
E - Endogamie d'ordre et de caste 239
F - Dynamique de la stratification sociale . . . 240

2. Le pouvoir politique: torobe et almamyat 242

3. Idéologie et histoire: hypothèses explicatives sur la structure sociale horizontale de la société toucouleur 244
A - La formation de la société toucouleur : sédimentation ethnique et dominations successives. 244
a) La question des origines 244
b) La sédimentation ethnique 246
c) Les dominations successives 247
B - L'achèvement de la société toucouleur : le mouvement torodo et son issue 249
a) L'Islam et la promotion de la masse paysanne 249
b) L'Islam et le renforcement de l'oligarchie. 250
c) Mobilité et permanence de la stratification sociale toucouleur 252
C - Stratification sociale horizontale et appropriation des terres 254
a) Régime foncier et histoire traditionnelle . 255
b) Structure foncière et stratification sociale 257
D - La stratification sociale, structure de domination et d'exploitation 259

III - Education, enseignement, idéologie 261

1. Education et famille 261
A - La petite enfance 261
B - Parenté et système d'attitudes 263

2. Education et société globale 267
A - La classe d'âge 267
B - Les systèmes d'attitudes sociaux 269

3. Savoirs et enseignements traditionnels 270
A - Islam et sagesse préislamique 270
a) L'Islam en pays toucouleur 270
b) La sagesse préislamique 273
B - L'enseignement 275
a) L'école coranique 275
b) L'enseignement professionnel et social ésotérique 277

IV - Hypothèses et indications sur les bases sociales de la personnalité toucouleur 280

1. Les formes sociales de l'individualité 280
A - Travail, solidarité, ostentation 280
B - Soumission et rivalité 282
C - Fonction cognitive et affectivité 286

2. Les dimensions de la conscience ethnique toucouleur 287
A - Les Futankobe, Halpularen 287
B - La double référence idéologique 288

Section III - FORMATIONS SOCIALES TOUCOULEUR ET MAURE ET SYSTEME TRADITIONNEL OUEST-AFRICAIN . 290

I - Les différences spécifiques: le nomadisme pastoral et la culture sédentaire ou les opposés complémentaires 291

1. Les positions idéalistes du problème comparatif. 291
A - Présentation de ces problématiques 291
a) Le dualisme substantiel 291
b) L'harmonie substantielle 292
B - Critique de ces problématiques 293
a) Visions unilatérales et donc partielles . 293
b) Visions abstraites 293
c) Visions idéologiques 296

2. Pour une position matérialiste et dialectique du problème 298
A - Le principe épistémologique des rapports et des différences: tâches essentielles primaires et secondaires 298
B - Pasteurs nomades et agriculteurs sédentaires ou les opposés complémentaires 300

3. Arabo-berbères et Négro-africains: ethnies, races, racisme et structures socio-économiques . . 304
A - Race blanche, race noire 304
B - Ethniesarabo-berbère et négro-africaines . . 306
C - Supériorité ethnique et domination économique. 308
D - Racisme et sociétés traditionnelles 308

II - Les analogies structurelles: un système social traditionnel ouest-africain 311

1. Les formations sociales maure et toucouleur par rapport aux typologies des sociétés précapitalistes 311
A - Les concepts de société primitive ou archaïque 311
a) Les critères traditionnels 311
b) Le concept de "communauté primitive" et les sociétés lignagières 314

B - Les concepts de sociétés esclavagiste et féodale 316
a) Société esclavagiste et esclavage africain 316
b) Société féodale et structures hiérarchiques africaines 318
C - Les concepts de mode de production asiatique et de mode de production africain 322
a) Le concept de M.P.A.: origines et caractères 323
b) Y a-t-il un mode de production africain ?. 326

2. Capitalisme et système traditionnel ouest-africain 329
A - Capitalisme et sociétés traditionnelles . . 330
a) Le concept de système capitaliste et sa valeur heuristique 330
b) Système capitaliste et systèmes précapitalistes 332
c) Le traditionnel et le moderne 333
B - La notion de système traditionnel ouest-africain 334
a) Les déterminations structurelles 334
b) Le milieu historique 335
c) Facteurs d'évolution et de stabilité du système traditionnel ouest-africain . . . 337

Deuxième Partie - LE SYSTEME COLONIAL : LA SOCIETE MAURITANIENNE DE 1900 A 1960 341

1. L'impérialisme. Certitudes et ambiguïtés du terme 342

2. Colonisation et impérialisme 344

I - Impact colonial et changements socio-économiques . 347

1. L'imposition coloniale 347
A - Les étapes de la pénétration coloniale en Mauritanie et ses motivations 347
a) La période des comptoirs. Monopoles et coutumes (1600-1850) 347
b) Liberté de commerce et premières annexions territoriales (1850-1900) 349
c) Intérêts stratégiques et tentative de pénétration pacifique du pays maure (1900-1905) 351
d) Dure conquête militaire; lente et définitive implantation administrative (1905-1935) 355
e) Classicisme et spécificité de la colonisation en Mauritanie 356
B - L'impact politique 358
a) Les divisions administratives 358
b) La politique de l'administration 359
c) La hiérarchie administrative locale . . . 362
d) L'administrateur 362
C - L'impact économique 367
a) L'absence de mise en valeur 367
b) Les répercussions économiques de la domination 371

2. Changements économiques et sociaux dans les formations traditionnelles maure et toucouleur : la société colonisée 371
A - Dégradation de l'autorité et dénaturation des valeurs sociales traditionnelles 371
B - Déstructuration de l'économie traditionnelle et pénétration des rapports marchands . . . 377
a) Croissance démographique et saturation des capacités de production traditionnelles . 377
b) Pénétration de la monnaie et des rapports marchands: impôt et marché 380
c) Faiblesse des niveaux de vie et vulnérabilité des budgets familiaux 384
d) Le renforcement des inégalités économiques paupérisation de la masse et enrichissement d'une minorité 392
C - L'évolution de la formation sociale maure . 399
a) Les nobles : guerriers et marabouts . . . 399
b) Tributaires et gens de caste 404
c) Esclaves et affranchis 405
d) L'émigration en Afrique noire 407
D - L'évolution de la formation sociale toucouleur. 408
a) Les effets généraux de l'impact colonial . 408
b) Les effets différentiels de l'impact colonial. 411
E - La société colonisée 412

II - L'emprise idéologique et ses conséquences 414

1. La politique de l'enseignement en A.O.F. 415
A - Les buts 415
a) Civiliser 416
b) Franciser 417
c) Sélectionner 421
B - Les moyens, ou l'organisation de l'enseignement colonial 424
a) L'enseignement primaire élémentaire . . . 424
b) L'enseignement primaire supérieur 425
c) L'enseignement professionnel et spécialisé . 426
C - Evolution et contradictions de l'enseignement colonial 427
a) Evolution administrative et statistique . 427
b) Les contradictions 430
D - Intruction "moderne" et société coloniale . 437

2. La politique musulmane en A.O.F. 439
A - Idéologie coloniale et Islam 440
a) Le service des affaires musulmanes . . . 440
b) Le droit colonial 441
c) L'Islam vu par le colonisateur 442
d) Les principes politiques à suivre 444
B - Les fluctuations de la politique musulmane en A.O.F. 446
a) La surveillance des écoles coraniques . . 446
b) La période des medersa 447
c) Islam blanc, Islam noir 449
C - Canaliser l'Islam 451

3. Premières réactions des colonisés à l'impact idéologique 452
A - La résistance de masse à l'école coloniale . . 452
a) Ecole et corvée coloniales 452
b) L'opération du recrutement chez les Maures. 454

B - La ferveur religieuse 458
a) L'enseignement traditionnel 458
b) Les confréries 460
C - Idéologies traditionnelles et situation coloniale 464

4. Bilan de l'enseignement colonial en Mauritanie jusqu'en 1945 466
A - Les étapes de l'implantation scolaire . . . 467
a) Les premières écoles sur la rive droite du Fleuve 467
b) Les medersa en pays maure 468
B - Faiblesse et retard de la scolarisation . . 473
a) Les données statistiques 473
b) Les causes 474
C - L'enseignement comme système de reproduction de la société coloniale 475
a) Le conflit de génération naissant . . . 475
b) Ecole et ségrégation d'ethnies et de castes. 476

III - La décolonisation. Facteurs d'évolution de la société mauritanienne de 1945 à 1960 482

A - Investissements publics et projets d'exploitation privée 483
a) Les investissements publics 483
b) Les projets d'exploitation privée: Miferma et Micuma 485
B - La constitution d'un pouvoir politique autonome 488
a) Tendances et partis politiques 488
b) La chefferie traditionnelle et le nouveau pouvoir 490
C - L'enseignement et ses problèmes 492
a) Extension 492
b) Uniformisation 494
c) L'enseignement de l'arabe et la question du bilinguisme 496
d) L'héritage colonial 499

IV - Conclusion : le système colonial 501

1. Impérialisme et colonisation 501

2. Sociétés précapitalistes et colonisation . . . 503

Troisième Partie - LA SOCIETE MAURITANIENNE DE 1960 A 1969 508

- Changements spectaculaires et exemplarité . . . 509

I - Les nouvelles structures économico-sociales . . . 511

1. La transformation de l'économie coloniale ou l'implantation d'un sous-développement structurel. 511
A - Croissance et développement. La formation et l'évolution de la production intérieure brute. 511
B - Causes et effets de l'implantation de Miferma: une économie excentrée 515
a) La conjonction des intérêts du capitalisme européen d'après-guerre et des espoirs de la nouvelle classe dirigeante 515

b) Les espoirs de la classe dirigeante mauritanienne 518
c) Les effets réels de l'implantation de Miferma 521
C - La situation économique de l'Etat: une économie dominée 523
a) Le budget de l'Etat. Fonctionnement et développement. Recettes et dépenses . . 524
b) Le budget d'équipement 528
c) La planification incitative et les investissements 529
D - La structuration de l'économie mauritanienne: une économie désarticulée 531
a) La désarticulation des secteurs économiques 531
b) La dynamique de la désarticulation . . . 535
E - L'instauration d'un sous-développement structurel 539

2. Les nouvelles structures sociales; classes et rapports de classe dans la société sous-développée. 541
A - Analyse de l'emploi dans le secteur moderne . 541
a) Données d'ensemble 541
b) Les salariés du secteur privé 543
c) Les commerçants et entrepreneurs 549
d) Les salariés du secteur public 553
B - Répartition des revenus et consommation . . 557
a) Les salaires dans le secteur privé . . . 557
b) Les salaires du secteur public 558
c) Estimation globale de la répartition des revenus et des dépenses de consommation . 559
C - Essai de détermination des classes en formation 565
a) Le sous-prolétariat 565
b) Le prolétariat 567
c) La petite bourgeoisie 569
d) La bourgeoisie commerçante 570
e) La bureaucratie dirigeante 570
D - Structure sociale "moderne" et sous-développement 570
a) La masse rurale et les rapports internes du secteur moderne 571
b) Le secteur moderne et ses rapports externes 575
c) La brousse, la ville et l'aéroport . . . 576

II - Les nouvelles structures politiques et idéologiques et leurs contradictions: le pouvoir, la classe dirigeante et les conflits sociaux 579

1. L'appareil du pouvoir 580
A - Du régime parlementaire au régime présidentiel à parti unique 580
B - La concentration du pouvoir: l'Etat et le Parti 581
a) La monopolisation de la vie politique et du pouvoir par le P.P.M. 581
b) La concentration de l'autorité du Parti entre les mains du B.P.N. 583
C - La personnalisation du pouvoir: le Président de la République-secrétaire général du Parti . 585

2. La classe dirigeante 587
A - Définition et distribution statistique du groupe 587
B - Les changements survenus dans la classe dirigeante 592
C - Les caractères permanents de la classe dirigeante 594

3. L'idéologie du pouvoir 597
A - La vocation de trait d'union et les fondements de l'unité nationale 597
B - La repersonnalisation de l'homme mauritanien. 600
a) Les aliénations coloniales 600
b) Les altérations de la société musulmane authentique 602
c) "La création de l'homme nouveau mauritanien" 603
d) Les fondements du bilinguisme 604
C - La voie mauritanienne du développement . . 605
a) Le parti unique, seul mode adapté de gouvernement 605
b) Le libéralisme économique 606
D - L'idéologie libérale d'une bourgeoisie bureaucratique naissante 609

4. La nature du régime politique mauritanien et la fonction de sa classe dirigeante 613
A - Un régime bureaucratique 613
B - Le critère économique 614
C - Le critère idéologique 616
D - Le critère du processus de venue au pouvoir. 616
E - Le critère de l'origine sociale 616

5. L'expression des contradictions de la société sous-développée; idéologies oppositionnelles et conflits sociaux 619
A - Idéologies nationalitaires et conflits ethniques 619
a) Le sentiment nationalitaire maure . . . 620
b) Le sentiment nationalitaire toucouleur . 622
c) Le contexte de compétition économique et politique 624
d) L'affrontement racial et les divisions au sein de la classe dirigeante 628
B - Conflits de classe et idéologie nationaliste. 631
a) La naissance des conflits de classe . . 631
b) L'idéologie nationaliste 634
C - Ethnies, classes, nation et société sous-développée 636

III - Les rapports externes de la société sous-développée l'Aide et la Coopération 639

1. Les cadres juridiques et administratifs de l'aide française 639
A - L'organisation 639
B - Le cadre juridique de l'aide 641

2. L'idéologie de l'aide française 644
A - Les faisons de la coopération: devoirs et intérêts 645
B - Le modèle français de coopération: pour une aide bilatérale 648
C - Une théorie libérale du développement . . . 649

3. L'aide financière française 651
A - Nature et montant de l'aide 651
B - Les effets de l'aide financière française . 653

4. L'aide en personnel 659
A - Structures et évolution de l'assistance technique 660
a) Aspect global 660
b) Répartition par secteurs d'activité . . 662
c) Répartition par cadres d'origine 662
d) Répartition par niveau 664
e) Répartition par lieu d'activité 665
f) Répartition par fonction 665
B - Psycho-sociologie de l'assistant technique. 666
C - Les effets de l'aide en personnel 670

5. Note sur quelques autres aides étrangères et le poids relatif de l'aide française 672

6. Coopération et colonisation 675

IV - Enseignement et jeunesse scolarisée dans la société sous-développée 678

1. L'enseignement 680
A - Les idéologies de l'enseignement franco-mauritanien 680
a) Idéologie de l'assistance culturelle française 680
b) Les buts de l'enseignement définis par le législateur mauritanien 683
c) Les continuités politiques 685
B - Structures et effectifs de l'enseignement . 685
a) Organisation et tableau général des effectifs 685
b) L'enseignement primaire 686
c) L'enseignement secondaire 691
d) L'enseignement supérieur 692
e) Enseignement technique et formation professionnelle 692
f) La scolarisation des filles 693
C - Contradictions et problèmes du système d'enseignement 694
a) Première alternative: quantité ou qualité 695
b) Deuxième alternative: production de chômeurs intellectuels ou enseignement au rabais . 699
c) Troisième alternative: culture nationale ou culture scientifique et technique . . 702
D - Les solutions préconisées 702
a) Sélection sévère et qualité de l'enseignement 703
b) Enseignement de masse ruralisé et enseignement général d'élite 704
c) Enseignement bilingue 706
E - L'enseignement comme instrument de reproduction de la société sous-développée . . . 706
a) La redécouverte des solutions coloniales 706
b) Les difficultés d'application 707
c) Un enseignement antinational 708
d) Un enseignement de classes 710

2. La jeunesse scolarisée 712
A - Intérêt et difficultés du sujet 712
B - Les déterminations sociologiques: une quasi classe 715
a) L'origine sociale 715
b) Condition sociale et destin social: élus et réprouvés 720
C - Opinions et attitudes: l'aventure scolaire vécue comme ambiguë 722
a) Sur l'enfance et les traditions 723
b) Sur l'enseignement moderne 725
c) Sur l'avenir de la Mauritanie 726
d) Les attitudes différentielles 727
e) L'aventure ambiguë 728
D - L'évolution des mouvements scolaires et étudiants: d'une jeunesse révoltée et nationalitaire à une jeunesse révolutionnaire et nationaliste 729
a) Le mouvement scolaire 729
b) Le mouvement étudiant 732
c) La jeunesse scolarisée, force politique et idéologique dans la société sous-développée 734

CONCLUSION - STRUCTURE ET GENESE DU SOUS-DEVELOPPEMENT EN MAURITANIE 736

NOTES 1

ANNEXES 69
I - Index chronologique et cartes 70
II - A propos des sources de la Première Partie . . 81
III - A propos des sources de la Deuxième Partie . . 91
IV - A propos des sources de la Troisième Partie . . 96
V - Le sondage d'opinion auprès des élèves du second cycle du secondaire 100
VI - Le test de complètement de phrase 111

BIBLIOGRAPHIE 115

TABLE DES ILLUSTRATIONS XIV

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Introduction

1. Evolution de la population globale mauritanienne . . 61
2. Agglomérations de plus de 5 000 habitants en 1969 . . 63
3. Répartition par sexe dans quelques agglomérations en 1962 64
4. Pyramide d'âge de la population rurale recensée (1964-1965) 65
5. Quantité et proportion des grandes classes d'âge . . 66
6. Principales données de mouvement de la population mauritanienne 67
7. Répartition de la population maure par caste et ordre. 71
8. Répartition ethnique de la population noire 72
9. Pourcentages de la population toucouleur par caste et ordre 73
10. Répartition des hommes ayant 2 femmes ou plus dans la vallée du Sénégal par ethnie 73
11. Evolution des proportions par ethnie de la population mauritanienne totale d'après les taux d'accroissement établis dans la vallée du Fleuve 74
12. Données de mouvement comparées des ethnies noires et maures en Mauritanie 75

Première Partie

1. Niveau de richesse et quantité de bétail 92
2. Le système d'appellation de la parenté maure 98
3. La nomenclature classificatoire de la parenté toucouleur 221
4. La stratification sociale "horizontale". Tableau récapitulatif des ordres et castes toucouleurs 234
5. Répartition des champs cultivés suivant le mode de tenure desterres 258
6. Répartition des champs suivant le mode de tenure et la caste 258
7. Le système d'attitude dans la parenté toucouleur . . 266

1. Estimation du revenu annuel moyen des Mauritaniens "per capita" en 1957-58 385
2. Structure des recettes monétaires de la population riveraine du Fleuve selon les ethnies (1957-58) . . . 386
3. Structure des dépenses monétaires de la population riveraine du Fleuve selon les ethnies (1957-58) . . . 387
4. Effectifs des écoles et des élèves en Mauritanie entre 1910 et 1941 473
5. Effectifs de l'enseignement primaire de 1946 à 1960 . 493

Troisième Partie

1. Répartition de la production intérieure brute et du produit intérieur brut par année et par secteurs . . 513
2. Evolution de la formation de la production intérieure brute par année et par secteurs 514
3. Exportations de Miferma 1963-1969 516
4. Balance commerciale de la R.I.M. de 1961 à 1970 . . . 522
5. Evolution des budgets primitifs de 1960 à 1969 . . . 524
6. Evolution des moyens budgétaires depuis 1960 524
7. Evolution de la répartition des recettes 1960-1970 - budget de fonctionnement. 525
8. Répartition des dépenses du budget de fonctionnement. 527
9. Recettes du budget d'équipement 528
10. Dépenses du budget d'équipement 529
11. Sources des investissements du plan quadriennal 1963-1967 529
12. Cheptel mauritanien de 1959 à 1970 532
13. Evolution des emplois du secteur moderne 1959-1968 . 541
14. Répartition des effectifs globaux par secteur 542
15. Salariés mauritaniens du secteur privé par qualifications professionnelles et par rapport au total des salariés privés 543
16. Salariés mauritaniens du secteur privé par branche d'activité et par rapport au total des salariés privés 544
17. Personnel de Miferma en 1968 par nationalité et qualification 545
18. Répartition des salariés étrangers par qualification professionnelle 548
19. Distribution des salariés étrangers du secteur privé par année et par origine 548

20. Emploi public par catégories professionnelles (mai 1967) 555

21. Répartition des effectifs du secteur privé par classe de rémunération mensuelle 557

22. Revenus de la population active en 1967 par secteurs et nationalité 559

23. Consommation en produits de première nécessité en quantité et en valeur par tête d'habitant 561

24. Consommation moyenne individuelle et par an en quantité et en valeur du sédentaire, du nomade et du citadin mauritaniens 562

25. 588

26. La classe dirigeante 589

27. 590

28. Evolution globale de l'effectif des assistants techniques de l'Indépendance à 1968 660

29. L'assistance technique française en Mauritanie fin 1968 par secteur d'activité, lieu de travail, niveaux et catégories professionnels 663

30. Effectifs scolaires par degrés et cycles d'enseignement 687

31. Effectifs scolaires par classes d'examens et résultats 688

32. Enseignants du primaire par catégories en 1967-1968 . 689

33. Situation année scolaire 1966-1967 690

34. Origine sociale des élèves du secondaire en 1968-1969 717

35. Origines ethniques des élèves de l'enseignement technique 1968-1969 719

36. Origine sociale des élèves de l'enseignement technique 1968-1969 719

37. Prévisions des effectifs de 1970 à 1975 2e degré . . 722

INTRODUCTION

I

L'OBJET DE CETTE ETUDE ET SES PERSPECTIVES EPISTEMOLOGIQUES

1. Genèse et objet de cette étude

L'origine empirique de ce travail est l'histoire de la transformation, par logique interne, d'une étude psycho-pédagogique de l'éducation et de la jeunesse mauritanienne en une étude socio-historique de ce qui constitue aujourd'hui la République Islamique de Mauritanie. Rappeler brièvement les circonstances de cette origine et de cette transformation permettra de mieux éclairer une première fois et globalement l'objet des pages qui suivent.

A - Objet et méthode du premier projet

Pendant cinq ans, de 1964-65 à 1968-69, l'auteur a été professeur de philosophie au Lycée de Nouakchott, capitale de la République Islamique de Mauritanie (R.I.M.), et de pédagogie générale à l'Ecole Normale de la même ville, au titre de l'Assistance technique. Cette situation ne pouvait manquer de lui poser un ensemble de questions pédagogiques et professionnelles qui se posent à tout enseignant français appelé à travailler dans une société encore "traditionnelle" et "en voie de développement". Les deux disciplines enseignées qui ont pour ambition, comme on l'a dit, d'être chacune à sa manière "la conscience qu'une culture prend d'elle-même" incitaient particulièrement à réfléchir à ces questions classiques.

Originaires d'ethnies et même, dans ce cas, de races diverses, nos élèves avaient d'abord reçu une forte éducation traditionnelle, diversifiée selon les ethnies et les castes, mais toujours profondément marquée par l'empreinte islamique. Avant d'arriver en classe terminale, ils avaient dû ensuite parcourir le long cycle des enseignements primaire et secondaire français. Quels étaient, au niveau des techniques et des valeurs, les rapports et les différences entre ces divers systèmes d'éducation? Quelles étaient la force et la nature de leurs impacts sur la personnalité du jeune Mauritanien scolarisé, etc.? C'est dans ces perspectives que nous entreprîmes dès 1965 une étude sur "Education traditionnelle, éducation moderne, et personnalité de la jeunesse mauritanienne scolarisée".

Le cadre conceptuel et théorique qui nous parut alors tout naturellement le plus adéquat pour un tel objet était celui de l'anthropologie culturelle : à partir de l'éducation conçue comme "institution primaire", s'efforcer de déterminer les traits d'une "personnalité de base" mauritanienne moderne. Les outils techniques pour ce faire étaient déjà éprouvés : séjours "ethnographiques" dans les milieux familiaux traditionnels, sondages d'opinion, interviews personnalisées, tests de personnalité, etc. Il s'agissait en somme d'une étude sur "l'acculturation" ou la "transculturation", comme il en florissait alors en Afrique, souvent fort suggestives (1), ici dans un cas particulièrement riche et intéressant.

B - Dépassement et critique du premier projet

Cependant, pour progresser dans notre étude elle-même, nous étions très vite amené à dépasser et à critiquer ce premier projet dans son objet comme dans ses méthodes.

Tout d'abord, notre effort pour appréhender du plus près possible la nature et le rôle de l'éducation dite moderne, ceux de la jeunesse scolarisée avec ses opinions et ses comportements de groupe, incitait à poser toute une série de questions sur les rapports idéologiques, politiques, socio-économiques régnant dans cette société. Bref, c'est à une sorte d'étude préalable de la société globale à tous ses niveaux qu'il nous fallait procéder; non seulement dans sa structure interne mais aussi dans ses relations

externes, Assitance technique et Coopération, si évidemment déterminantes sur le plan qui nous intéressait par priorité.

Mais ce n'était pas suffisant. L'étude du système d'enseignement officiel en vigueur dans la Mauritanie indépendante menait à celle de son origine dans la société coloniale, dont il apparaissait l'héritage le plus patent; l'étude des systèmes d'éducation traditionnelle impliquait celle des sociétés ethniques traditionnelles dont ils apparaissaient les éléments les mieux "conservés" en même temps que les plus conservateurs des anciennes relations sociales. Ainsi devaient s'élargir considérablement les dimensions socio-historiques "horizontales" ou synchroniques, "verticales" ou diachroniques de notre objet d'étude.

Pour appréhender cet objet, les méthodes et les concepts propres à l'anthropologique culturelle classique révélaient du coup leur insuffisance. Considérer les institutions sociales, à la manière de Kardiner, comme "tout mode fixe de pensée et de comportement observé par un groupe d'individus" (2) ou comme "ce que les gens font, pensent, croient ou sentent" (3), les cultures comme des configurations données, acquises et transmises de ces modèles de comportement et de pensée, interdisait de saisir objectivement les rapports économiques et sociaux noués entre les membres d'une société, d'abord indépendamment de la volonté et de la représentation des individus, sinon de l'idéologie des groupes en présence. Il fallait au contraire lier ces rapports dans une mystérieuse causalité d'ordre psychologique, consciente ou inconsciente. De même les méthodes de l'anthropologie culturelle conduisaient-elles subtilement, comme le remarque M. Dufrenne, à "penser le social en termes de psychologie" (4).

Encore cela ne semblait-il pas trop embarrassant pour nous. Car à partir du moment où notre étude en venait à comporter une base proprement sociologique et non spécifiquement psycho-sociologique, nous entendions bien la mener selon les méthodes classiques de cette discipline et dans une problématique marxienne. Pourtant nous ne renoncions pas non plus à aborder aussi ce délicat domaine-frontière entre la sociologie et la psychologie qui traite de la culture au sens restreint et courant du terme, de la mentalité des groupes et des traits culturels communs des personnalités individuelles.

Or on sait que c'est un domaine sur lequel la pensée so-

ciologique en général, marxienne en particulier, a peu ou mal prise parce que l'appareil conceptuel qui le permettrait est absent ou insuffisamment élaboré (5). On pouvait alors penser que, réduite dans ses ambitions aux limites de ce domaine psycho-social, lui-même inclus dans le champ social, l'anthropologie culturelle pouvait conserver une utilité opérationnelle.

Mais cette tentative s'avérait également impossible, les deux perspectives épistémologiques étant par trop contradictoires. Conduisant à ne voir dans les permanences et les changements sociaux que - ou essentiellement - des phénomènes d'ordre psychologique, le concept-clé de Personnalité de Base, tout universel-abstrait qu'il soit aussi bien sociologiquement que psychologiquement parlant, obligeait à adopter une perspective foncièrement idéaliste (6). Concrètement, les notions d'acculturation ou de transculturation ne permettaient pas de saisir des phénomènes sociaux aussi complexes et liés entre eux que la dépendance économique, la domination politique et l'imposition culturelle, sinon sous la forme très générale et imprécise de conflits de personnalité; présentées comme les expressions globales et immédiates de deux grands types de société, "culture traditionnelle" et "culture moderne" s'affrontaient noblement ou se succédaient dans le champ des consciences (et des inconscients) sans manifester clairement leurs liens avec les réalités de l'impérialisme français et du sous-développement mauritanien.

Bref, toute prise en compte de l'anthropologie culturelle contribuait à masquer et à obscurcir les rapports entre la sociologie et la psychologie, les groupements sociaux et les individus... la "culture" et le "sous-développement", au lieu de les révéler et de les éclairer. Il fallait franchement changer de problématique.

C - L'objet définitif de cette étude

Au terme de cet élargissement pratique et de ce renversement théorique, notre projet primitif paraît considérablement dépassé quoiqu'intégré. Il s'agit désormais d'étudier trois types de sociétés globales, c'est-à-dire quatre formations socio-historiques concrètes : les deux sociétés traditionnelles maure et toucouleur, la société coloniale mauritanienne, la société mauritanienne dite indépendante et en voie de développement. Les deux premières repré-

sentent des "moments" historiques conservés ou repris dans la troisième, les trois premières dans la dernière. Dans chaque cas, la perspective synchronique doit se combiner avec la perspective diachronique pour essayer d'expliquer en définitive la genèse et la structure de cette quatrième et actuelle formation sociale.

Notre premier projet est conservé en ce sens que dans l'étude de chaque formation sociale, et surtout dans celle de la Mauritanie actuelle, nous insistons particulièrement sur la nature et la fonction de l'éducation et des systèmes d'enseignement, des "mentalités" de classes, ou de groupements comme ceux formés par les appartenances ethniques ou la jeunesse scolarisée. Mais loin d'être traités à part et isolément, ces éléments "superstructurels" seront étudiés autant que possible dans leurs relations avec les bases socio-économiques au sein de chaque formation globale.

2. Problématique de cette étude

Etant donné d'une part l'ampleur et la complexité du sujet que nous abordons, le maquis des concepts sociologiques et leur équivocité toujours possible d'autre part, il convient au seuil de cette étude de dresser le cadre théorique général qui informe notre recherche et de préciser autant que possible l'acception donnée aux principaux concepts que nous employons.

Une telle présentation, en cette place, peut paraître quelque peu formelle. C'est que, comme on l'a remarqué depuis longtemps, l'ordre d'exposition n'est pas l'ordre d'investigation : c'est en fait au cours de la recherche que nous avons été amené à préciser et à affiner notre appareil conceptuel; c'est devant les résultats de cette recherche que l'on peut vraiment juger de sa cohérence et de sa fécondité. Aussi bien, dans les limites de cette introduction, notre intention n'est-elle pas de nous lancer dans une élaboration théorique recherchée pour elle-même ni dans des problèmes épistémologiques ardemment débattus à l'heure actuelle. Il s'agit simplement, dans un but pratique, d'informer le lecteur.

Dans cette présentation nous procéderons en deux étapes :

d'abord un exposé du modèle conceptuel d'ensemble, proprement sociologique, avec ses différents niveaux d'analyse et leurs relations; ensuite une tentative de définitions de quelques concepts plus spécifiques, touchant ce domaine-frontière entre la sociologie et la psychologie dont nous avons parlé.

A - Sociétés globales : niveaux d'analyse et classes sociales

Le sens commun distingue aisément, et avec une suffisante approximation, les déterminations et délimitations les plus apparentes d'une société globale donnée et des principaux groupements d'individus qui la composent. Il est capable de les énumérer selon une nomenclature reçue plus ou moins précise : tels ethnie, tribu, empire, état national...; tels castes, ordres ou classes. Toute société globale apparaît donc à l'observateur immédiat pour ce qu'elle est : une totalité plus ou moins homogène et suffisamment structurée de groupements plus spécifiques.

Nous partons aussi de ces données de l'observation. Mais le sens commun les considère comme naturelles. Il les interprète spontanément d'après les relations qui lui paraissent les plus évidentes, c'est-à-dire selon les traditions ou ses propres intérêts. Pour tenter une explication scientifique de la structure et de la genèse de chaque société globale, nous essayons quant à nous de recueillir et d'analyser méthodiquement ces données selon trois niveaux d'appréhension : économique, politique et idéologique.

Une étude macrosociologique ne peut négliger aucun de ces niveaux. Tous sont nécessaires et aucun pris à part n'est suffisant pour obtenir une vision objective de la réalité sociale. En effet toute société globale est une synthèse dynamique de structures économiques, politiques et idéologiques. En même temps, et selon les types de sociétés étudiées, les phénomènes appréhendés à chaque niveau ont plus ou moins d'autonomie et d'efficace propre; ils entretiennent des relations déterminées et plus ou moins étroites avec les phénomènes des autres niveaux. Cependant nous pensons que la réalité sociale appréhendée au niveau économique est à la fois la moins apparente et la plus fondamentale, "déterminante en dernière instance" selon la formule consacrée. Cette règle ne veut pas être

un jugement de valeur arbitraire ou une loi métaphysique, mais un principe épistémologique fondé sur l'expérience et la raison. Le lecteur doit l'accepter au moins à titre de présupposé méthodologique.

Pour paraphraser un texte célèbre, on peut distinguer une société d'une autre par sa religion, son idéologie, son système politique "et tout ce que l'on voudra"... pour posséder tous ces caractères, il faut d'abord qu'elle assure à sa manière la production et la reproduction de son existence matérielle : "boire, manger, s'habiller et quelques autres choses encore" (7). Autrement dit, le problème premier de toute société globale et de chacun de ses groupements constitutifs est, comme disent les économistes, de satisfaire au maximum ses besoins vitaux avec le minimum de peine. Du moment qu'il y a société globale, c'est que ce problème a reçu une solution pratique. La rationalité et l'irrationalité de cette solution, la satisfaction aussi bien que l'insatisfaction relatives qu'elle procure aux uns et aux autres impliquent une organisation politique et une symbolisation idéologique (8). Il en résulte que celles-ci se rapportent en dernière analyse aux structures économiques et non l'inverse. Mais il en résulte aussi que le problème économico-social de toute société se répercute et se diffracte en conflits politiques et idéologiques. Même si on peut ne le voir ou prétendre ne le régler qu'à ces niveaux ou à partir d'eux.

Le rapport entre ces différents niveaux d'analyse et la réalité qu'ils appréhendent s'éclaire mieux si on essaie de préciser ce qu'est l'économique, le politique et l'idéologique et comment s'y articulent les groupements constitutifs d'une société globale.

a) Le niveau économique

L'activité économique consiste comme on sait dans la production, l'échange et la consommation des ressources nécessaires à la subsistance et au développement matériel d'une société. L'économiste observe et mesure le mécanisme économique sous forme de flux de biens et services, ou de leur équivalent en valeur, circulant entre les agents. Ce qui intéresse le sociologue c'est comment, socialement, est assurée cette production et reproduction matérielle, puisque tout rapport de l'homme avec la nature est d'emblée un rapport social.

La qualité et la quantité des ressources naturelles transformées et des instruments et techniques utilisés dans un processus de production donné déterminent une certaine répartition du travail social disponible. La société se divise en groupements d'individus qui occupent même position dans ce processus et entretiennent même relation avec les membres des autres groupements qui en font partie. Plus dans une société globale les processus de production sont complexes et diversifiés, plus ces groupements sont nombreux et leurs relations enchevêtrées.

b) Le niveau politique

Il peut paraître difficile de cerner un domaine et une nature du politique qui permette de désigner le pouvoir et l'exercice de l'autorité aussi bien dans les sociétés archaïques dites segmentaires que dans les grands états modernes centralisés (9).

Pourtant tout processus de production complexe avec division sociale du travail suppose et permet dégagement d'un surplus, c'est-à-dire d'excédent de biens par rapport à ceux qui sont strictement nécessaires et suffisants à la reproduction matérielle égalitaire de la collectivité. Les modalités de l'appropriation des richesses produites sont alors différenciées, et inégale la part qui revient à chacun. L'établissement et le maintien de cette différenciation et de cette inégalité, comme du reste la défense ou l'augmentation des avantages acquis par rapport aux sociétés voisines, impliquent que toute société historique ait une dimension politique.

Le pouvoir politique, sous forme de pratiques et d'institutions plus ou moins formelles et spécialisées, assure la cohésion et l'unité d'une société globale contre les tendances internes et les menaces externes de dissolution. Il présente un double caractère de nécessité rationnelle et de coercition car les rapports organisés qu'il garantit sont toujours aussi les rapports de domination et de subordination entre les divers groupements issus de la division sociale du travail au sein de la société globale, et éventuellement entre une société et une autre. L'un comme l'autre de ces caractères suppose des représentations générales et des symbolisations qui assurent le <u>consensus</u> de tous les groupements à l'ordre commun établi ou, au contraire, le contestent au nom des intérêts d'un groupement particulier.

c) Le niveau idéologique

Encore plus que celui de politique le concept d'idéologie peut paraître difficile à employer de manière précise et opératoire. Selon G. Gurvitch il revêtirait déjà chez Marx, au fil de ses oeuvres, "au moins treize sens qui ne se recouvrent pas entièrement" (10). Selon les acceptions, l'extension du concept s'élargit jusqu'à englober toutes les connaissances, y compris scientifiques et littéraires, transmises et acquises par une société, ou elle se restreint jusqu'à ne plus désigner que la propagande politique de la classe bourgeoise dans la société capitaliste. En compréhension le concept peut connoter soit le caractère erroné et illusoire d'une connaissance, soit simplement qu'elle n'est pas sans liens avec le milieu social et l'histoire économique et politique.

Nous pensons que ces acceptions ne sont pas vraiment contradictoires et que le même terme mériterait d'être conservé pour désigner le "domaine des idées" du point de vue sociologique. De ce point de vue en effet toute représentation générale est historique et sociale, c'est-à-dire idéologique. Mais elle est spécifiée par sa fonction : théorique, esthétique, pratique... et par son objet : la "nature", la société, l'individu... Son degré d'autonomie par rapport à la base socio-historique et de distorsion avec le réel est en relation avec cette fonction et cet objet.

Quoi qu'il en soit de ces affirmations qui mériteraient plus ample justification qu'il n'est possible ici, nous ne parlerons dans cette étude que de l'idéologie dans le sens le plus courant et accepté du terme qu'on peut appeler idéologie politique. On peut lui reconnaître les deux caractères essentiels suivants :

- d'une part, elle se présente comme un ensemble relativement cohérent et systématique d'idées générales et abstraites et de valeurs à vocation universalisante. Elle vise de la sorte à donner une explication satisfaisante de la structure et du fonctionnement de la société globale et à répandre des modèles aptes à orienter la pratique sociale de tous ses membres;

- d'autre part, si on la trouve cristallisée dans certaines institutions (enseignement, régimes et partis politiques), élaborée et transmise par certaines catégories sociales spécialisées, à travers ces médiations, fruits elles-mêmes de la division sociale, le lieu de production d'une idéologie politique est toujours un des groupements constitutifs de la société. Elle exprime originairement

le point de vue forcément partiel et partial de ce groupement particulier et sa première fonction est de justifier et d'animer sa propre pratique sociale, c'est-à-dire politique et donc économique.

C'est dans l'écart entre l'origine particulière et la visée universelle, et dans le saut opéré de l'un à l'autre, que réside le caractère erroné et créateur d'illusion d'une idéologie. En même temps qu'elle interprète avec inexactitude la réalité sociale, soulignant certains faits, en oubliant d'autres, extrapolant illégitimement, inversant les relations de cause à effet, etc., elle le fait avec suffisamment de cohérence et de persuasion pour emporter l'adhésion.

On sait que l'idéologie dominante d'une société est celle de sa classe dominante. On peut encore avancer logiquement que plus cette classe est exploiteuse économiquement et despotique politiquement, plus l'idéologie qu'elle secrète masquera et dissimulera la véritable nature des rapports sociaux et de la pratique sociale. Inversement si une ou plusieurs classes dominées en viennent à exprimer collectivement leur point de vue, celui-ci tendra à être plus critique et effectivement totalisant, c'est-à-dire, à ce moment, plus vrai.

Ainsi entendue, l'idéologie politique est une dimension de toute société historique où est établie la division sociale du travail. Elle peut varier dans ses références, ses modes d'expression, ses modalités de diffusion selon le type de société et les classes, elle a toujours même objet et même fonction.

Dans tous les cas également elle touche de proche en proche à toutes les autres sphères idéologiques, au sens large cette fois entendu plus haut, c'est-à-dire selon les cas : religion, philosophie, science, culture en général (v.g. Islam, libéralisme et individualisme, économie, etc.). Ce sont ses points de référence universalisants. Mais elle ne se confond pas avec elles, car son objet est plus limité et sa fonction plus pratique.

De même, ce que nous appellerons plus loin la conscience ethnique, ce qu'on appelle souvent conscience de classe ou mentalité de classe, sont bien des réalités d'ordre idéologique. On n'y trouve pas le même degré de cohérence théorique et d'efficacité pratique que nous avons reconnu à l'idéologie politique. Celle-ci est évidemment directement rattachée au niveau politique, indirectement seulement au niveau économique. Pour qu'une classe constitue une

idéologie propre, il faut qu'elle participe activement au pouvoir ou lutte activement contre lui.

d) Niveaux d'analyse et classes sociales

La problématique que nous venons d'esquisser fonde le plan adopté dans chacune des grandes parties de cette étude : on étudiera les groupements constitutifs de chaque société globale analysée successivement selon les trois niveaux économiques, politiques, idéologiques; plus précisément, on se demandera d'abord comment et en quoi les processus de production et de répartition des biens déterminent ces groupements, puis on passera aux déterminations politiques et idéologiques qui les permettent ou en résultent.

Un tel plan favorise une analyse plus précise, claire et exhaustive; il risque d'engendrer quelque monotonie didactique et surtout de faire croire à des relations mécaniques et unilatérales entre les trois instances. En fait la fidélité au caractère dialectique de la réalité sociale nous amènera à établir fréquemment des renvois ou des "passerelles" entre les différents niveaux d'analyse.

Il s'avèrera en particulier que, dans le cas des formations traditionnelles, les principales divisions sociales sont directement fondées aux niveaux politique et idéologique, et seulement en dernière instance au niveau économique, contrairement au secteur moderne capitaliste de la société mauritanienne actuelle.

Cela nous amène à préciser le sens donné ici à un autre concept, sujet à ambiguïtés et objet de controverses dans la sociologie actuelle : le concept de classe sociale.

Si l'on entend par classe des groupements d'individus ayant même position et même rôle dans la production et la reproduction de l'existence sociale, à tous ses niveaux, et qui par conséquent entretiennent les mêmes relations dialectiques, à tous les niveaux, avec les autres groupements participant à cette production et à cette reproduction, il faut dire, après Marx, que "l'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire d'une lutte de classe". Si l'on précise, comme le fait parfois Marx (11), que de tels groupements sont directement et essentiellement constitués par leur position et leur rôle dans le processus de production et de reproduction matérielles, on ne peut alors parler de classes proprement dites que dans la société capitaliste (12).

Il semble intéressant, en attendant mieux, et comme pour le concept d'idéologie, de conserver au concept de classe son sens général et son sens restreint, à condition de le savoir et que l'acception soit claire dans chaque emploi. Réserver ces termes aux sociétés dites modernes, les déclarer inapplicables dans le cas des sociétés dites traditionnelles, conduit à des positions épistémologiques non dénuées d'idéologie... au sens large du terme : on sépare arbitrairement l'ethnologie de la sociologie, on s'interdit de penser scientifiquement en même temps sociétés traditionnelles et modernes et donc leurs rapports; bref, on limite la possibilité de construire une théorie adéquate du sous-développement, mais on peut insinuer qu'il n'y a pas d'antagonismes sociaux dans les formations traditionnelles et dans celles, en voie de développement, qui en sont issues.

Jusqu'ici nous avons parlé de préférence de "groupements constitutifs d'une société", il s'agissait de classes au sens large du terme. Dans le cours de l'étude, nous serons amené à parler plutôt, en précisant ces termes, de castes, d'ordres ou de classes modernes en formation...

B - Formations sociales et systèmes sociaux : structures et transformations

Les réalités sociales appréhendées à chaque niveau d'analyse sont des réalités structurées. Nous voulons signifier simplement par là qu'elles ne sont pas des agrégats d'éléments avec leurs propriétés préétablies, mais des totalités où chaque élément est constitué dans ses relations avec les autres. C'est en ce sens que nous parlerons de structures socio-économiques, politiques et idéologiques, sans pour autant chercher à traduire ces réalités dans une formalisation logico-mathématique, ni prétendre arriver ici à dégager rigoureusement chaque élément dans ses rapports constants et nécessaires avec les autres. Ces termes évoquent donc dans ce travail une attitude ou un principe épistémologique et non une méthode précise.

Au reste l'objet de la macrosociologie ici entreprise n'est pas de déterminer des structures formelles, de construire le concept d'un mode de production, puis de repérer "les effets des

structures sur les supports" (13) que seraient les classes sociales. Il est d'observer des formations sociales concrètes et d'essayer de saisir le principe de leur constitution et de leurs transformations dans les rapports dialectiques entretenus entre leurs groupements à tous les niveaux et d'abord au niveau économique.

Cela ne signifie pas pour autant que nous fassions des classes sociales des sujets actifs porteurs du sens de l'histoire, à la manière hégélienne ou hégélianо-marxiste; elles sont des groupements contingents doublement conditionnés par leurs rapports entre eux et par le rapport primordial du groupe global avec la nature et avec les autres groupes.

Cependant, selon la problématique esquissée plus haut, la perspective synchronique n'exclut pas du tout la perspective diachronique. Elle la suppose. Les structures sociales ne sont pas des données premières, toutes faites, principes d'explications, inexplicables elles-mêmes, mais en réalité elles sont la réponse organisée (formellement le système organisationnel de la réponse), dans un temps et un espace donnés, aux problèmes vitaux posés à un groupe social; elles sont en réalité l'exercice codifié (formellement la codification de l'exercice) des tâches de production et de reproduction de son existence en tant que groupe social. Nous avons qualifié plus haut l'importance et les relations de ces tâches en les situant à leurs "niveaux".

Nous avons aussi souligné qu'étant donné l'insuffisance radicale de tout processus historique de production et donc de répartition des ressources, toute codification réglant l'exercice de ces tâches est relativement insatisfaisante aussi bien pour la société globale que pour chacun de ses groupements constitutifs, c'est-à-dire qu'elle est à la fois la cause et l'effet (au sens cybernétique du terme : jeu d'anticipations et de rétroactions ou feedbacks) de rapports sociaux conflictuels, au moins de manière latente.

Ainsi n'y a-t-il pas de société totalement figée et stable. Toute formation sociale est identiquement historique parce que toute structure sociale est un système de transformations. Il y a évolution tant que les techniques s'améliorent (ou se dégradent), que les hommes et les ressources augmentent (ou diminuent), que les rapports politiques et les significations idéologiques se modifient sur la base du même processus de production et des mêmes rapports sociaux fondamentaux qui s'y établissent. Il y a changement radical

quand, par développement interne ou impact externe, un processus de production et des rapports sociaux nouveaux se substituent aux précédents ou les dominent en les transformant.

Ces indications permettent d'éclairer une nouvelle fois le plan d'ensemble de ce travail.

Nous étudierons quatre formations socio-historiques : les sociétés ethniques maure et toucouleur, la société coloniale mauritanienne, la société indépendante actuelle. Nous nous efforcerons de saisir leurs structures, leurs évolutions, la transformation des deux premières dans la troisième, de la troisième dans la quatrième. Ce sera identiquement étudier une société originale dite sous-développée dans sa structure et sa genèse.

En même temps, à partir de l'analyse des déterminations empiriques de ces quatre formations socio-historiques concrètes, nous essayerons de dégager par abstraction trois types ou modèles et les lois de transformation de l'un dans l'autre. Nous n'aurons donc que trois parties essentielles : le système social traditionnel, le système social colonial et le système social post-colonial actuel, issu des deux premiers, que cette étude a pour ambition de qualifier plus précisément dans toutes ses déterminations.

Avec ses risques inhérents de simplification, une telle opération d'abstraction peut présenter un double intérêt théorique pour le sociologue :

- d'une part, elle permet de passer honnêtement du particulier au général : à partir du cas unique et original, mais à bien des égards exemplaire, de la Mauritanie, on peut retrouver et éclairer celui de l'ensemble des sociétés du sud du Sahara qui, de traditionnelles, sont devenues coloniales et indépendantes dans des conditions analogues;

- d'autre part, considéré comme le modèle théorique de l'ensemble des solutions pratiques apportées par une société aux problèmes de son existence, le concept de système social permet l'exercice d'une sorte de rationalité sociologique critique, surtout s'il est envisagé dans une perspective de développement et de sous-développement. En mettant systématiquement en regard les données socio-économiques de départ, avec leurs handicaps et leurs potentialités, les visées officiellement préconisées, la politique et les moyens mis en oeuvre, et les résultats obtenus au bout d'une période donnée suffisante, on opère une critique par là même du système

post-colonial, on peut tenter d'évaluer ses chances ou risques de transformation et en tout cas, a contrario, dégager les éléments essentiels d'un modèle théorique de développement.

C - De quelques concepts plus spécifiques

Tel est le cadre conceptuel d'ensemble qui soutient notre recherche. Il reste à préciser un certain nombre de concepts plus particuliers pour appréhender ce domaine classiquement appelé psycho-sociologique. Premier objet de notre étude que nous n'avons pas renoncé à intégrer dans une perspective plus générale.

a) Education et jeunesse

Par éducation, nous entendons tout d'abord, selon l'acception sociologique classique, tout processus de transmission de savoir, de savoir-faire et de valeurs par un groupe social à un autre, plus généralement par la génération adulte d'une société à la génération jeune.

Tandis que l'éducation s'adresse à toute la personnalité de l'enfant, de sa naissance à sa maturité sociale, et est diffusée de toutes les manières par l'ensemble du milieu social, nous comprenons par enseignement cette partie de l'éducation spécifiée par des institutions, des méthodes, des contenus précis, dispensée par des adultes spécialisés, réservée ou diversifiée selon les classes d'âge et les appartenances sociales. Nous parlerons ainsi d'éducation traditionnelle (qui d'ailleurs comporte un enseignement très élaboré), mais plus proprement d'enseignements colonial et néo-colonial; l'éducation dans les deux systèmes sociaux du même nom demeurant en majeure partie l'apanage des milieux traditionnels.

Plus précisément, et dans le cadre de la problématique ci-dessus énoncée, nous reconnaissons à l'éducation une fonction de reproduction sociale d'une formation historique donnée. En assurant la transmission des rôles et des statuts économiques et politiques, l'éducation permet aux diverses structures sociales de se maintenir de génération en génération et indépendamment des individus quoique grâce à eux.

Par le fait même qu'elle est transmission de normes et de modèles, implicitement dans les apprentissages pratiques, explici-

tement dans les leçons morales qu'elle comporte toujours, l'éducation justifie ces structures. Elle est ainsi un lieu privilégié de l'idéologie. C'est souvent là que nous irons l'y chercher.

Dans cette perspective, la jeunesse peut évidemment être qualifiée comme le groupe d'âge objet de l'éducation et de l'enseignement; les limites de ce groupe d'âge étant précisées dans chaque formation sociale. Par définition, ce groupe d'âge ne joue pas de rôle spécifique dans le processus de production et de répartition économique et n'a pas de droits politiques. Il n'est donc aucunement une classe, mais au contraire une sorte de microcosme des divisions sociales auxquelles chacun se rattache par les liens originaires de parenté, les modalités et conditions de son éducation et l'avenir qui lui est réservé en fait sinon en droit.

Cependant on sait d'expérience que dans les sociétés modernes en proie aux contradictions et en tout cas sujettes à des changements rapides, la jeunesse, particulièrement dans sa fraction scolarisée, paraît acquérir une homogénéité objective et une cohésion plus grande. Elle s'avère capable non plus seulement d'assimiler les systèmes de valeur en vigueur, mais de capter et diffuser des idéologies contestatrices - à certains moments même de devenir une force politique certaine. La description et l'explication de ce phénomène dans le cas de la jeunesse scolarisée mauritanienne sera un des axes de notre recherche.

b) Les bases sociales de la personnalité : formes sociales de l'individualité et conscience ethnique

Nous venons d'envisager l'éducation comme processus de reproduction sociale par tradition de valeurs et de modèles. On ne saurait oublier que cette tradition de modèles et de valeurs constitue ce qu'on appelle d'ordinaire la culture d'une société et qu'elle passe nécessairement par la formation de la personnalité des individus.

Si une culture ainsi entendue fait bien partie de l'idéologie au sens large, son articulation avec les instances économiques et politiques n'est pas toujours évidente et immédiate. Même si elle est toujours le privilège particulier des classes dominantes, elle n'en donne pas moins à la personnalité objective comme à la conscience de soi subjective de tous les individus de la société globale une coloration spécifique qui les rapproche de ceux des autres classes (v.g. le serviteur maure ou targui de leurs maîtres

respectifs) et les distingue de ceux des autres sociétés globales, même si elles ont des structures économico-sociales très analogues (v.g. le guerrier maure du guerrier targui; le marabout toucouleur du marabout sarakollé, etc.).

Cela repose directement les questions de la "personnalité culturelle" et de la "conscience nationale", indirectement de la nature et des liens de l'ethnie et de la nation. On ne peut en esquiver aucune si l'on veut traiter le problème du développement et du sous-développement à tous ses niveaux, si l'on veut par exemple comprendre en partie l'accueil et l'usage faits par les différentes ethnies à l'enseignement colonial et néocolonial, ou poser correctement le problème de la formation d'une conscience nationale à partir de sentiments ethniques.

Pour traiter des deux premières questions, nous parlerons de "formes sociales de l'individualité" maure ou toucouleur dans le premier cas, de "conscience ethnique" maure ou toucouleur dans le second cas et nous regrouperons ces deux concepts sous la catégorie des "bases sociales de la personnalité".

Le premier et le troisième termes sont empruntés au travail suggestif de L. Sève (14), le deuxième est inspiré des analyses de M. Rodinson (15) qui cependant parle dans ce cas de "conscience nationalitaire", terme auquel nous donnerons plus loin un sens plus restreint, celui de consciences ethniques centrifuges dans le contexte d'une nouvelle formation sociale pluri-ethnique.

Parler de bases sociales de la personnalité est fort différent, quoi qu'il en semble, que de parler de personnalité de base. Au lieu de créer, tout au moins de suggérer, une entité abstraite et hypothétique qui amène à "psychologiser" l'ensemble des rapports sociaux, on reste dans le domaine de la sociologie en déterminant l'impact de ces rapports sociaux objectifs sur les personnalités individuelles.

Cet impact est double : il "informe" de manière semblable les fonctions psychiques des individus : formes sociales de l'individualité; il inspire à chacun un sentiment plus ou moins fort et spontané d'identité ou d'unité collective : conscience nationale ou ethnique.

Dans les deux cas, demeurant dans une perspective proprement sociologique, on n'a pas à se prononcer sur la nature ou les rapports des instances bio-psychiques qui constituent la personna-

lité individuelle, ni sur les mécanismes psychologiques de l'apprentissage ou de la construction du caractère. Surtout pour traiter de réalités sociales, nous ne sommes pas obligés de supposer des abstractions psychologiques comme seraient les notions de psychisme collectif, d'individu en général, voire d'âme des peuples.

c) Ethnie et nation

Ethnie et nation ne se réduisent pas au sentiment d'identité vécu par les individus d'une communauté. Au contraire, ce sentiment, ou ce que Staline dans sa définition célèbre appelle heureusement la "communauté de formation psychique" (16) qui se rattache au concept de "formes sociales de l'individualité", n'est que le retentissement sur l'ensemble des psychismes individuels de deux identités objectives : l'unité territoriale et l'unité linguistique. Ces quatre caractères nous paraissent définir aussi bien l'ethnie que la nation.

Or unités territoriale et linguistique sont elles-mêmes la manifestation de l'interdépendance économique et politique des groupements, et donc des individus, dans une société globale donnée. Elles ont leur source dans les rapports établis entre les individus dans l'exercice des tâches nécessaires à la survie et au développement du groupe. Il y a unité linguistique dans la mesure où il y a communication et échange nécessaires au sein du même processus de production ou entre processus connexes et complémentaires; il y a unité territoriale dans la mesure où il y a recherche de défense ou maximisation des avantages obtenus dans ces processus.

Si à l'origine ethnies et nations sont le produit de structures économico-sociales, l'histoire montre que, par la force des traditions (éducation et culture) et de la langue communes, la communauté de formation psychique et le sentiment d'identité tendent à perdurer dans une relative indépendance de ces bases socio-économiques, du moins à évoluer selon un rythme plus lent. Par là elles peuvent acquérir un certain efficace propre. C'est cette indépendance et cet efficace qui prêtent aux illusions idéalistes dans la conception de l'ethnie ou de la nation et rendent possible leur utilisation idéologique dans les rivalités entre groupements sociaux. En effet consciences nationales et consciences de classe se combinent de diverses manières selon la composition historique des rapports économiques et sociaux qui les fondent les uns et les autres (17).

Ce qui distingue à notre sens l'ethnie et la nation, c'est le degré et la nature de l'identité qu'elles connotent, identité dépendant elle-même des structures économico-sociales historiques qui la fondent. Il y a ethnie quand les liens économiques et politiques sont plus lâches (la production en vue de l'échange est absente ou périphérique et par suite le pouvoir politique peu étendu et peu différencié des autres instances sociales), quand la faible productivité des techniques et du travail ne permet pas une grande inégalité dans les modes de vie et de consommation, quelles que soient les stratifications hiérarchiques. Par contre, le sentiment ethnique est plus immédiatement et profondément partagé parce que justifié par la sacralisation de liens plus ou moins réellement biologiques, c'est-à-dire "naturels" (parenté réelle ou fictive, ancêtre commun, sang, race, etc.).

La formation d'une nation est liée à la naissance ou à la pénétration d'une économie marchande, particulièrement industrielle. Elle suppose une structure économique plus intégrée et étendue secrétant une division sociale plus complexe et conflictuelle et par suite un pouvoir central organisé, un Etat, et des limites territoriales plus précises. La conscience nationale demeure fondamentalement affective, mais elle est davantage médiatisée et rationalisée par une tradition historique "idéologisée" et une élaboration juridique (18).

Si dans le contexte contemporain d'expansion et de diffusion de l'économie industrielle, la constitution de multiples sociétés nationales indépendantes, puis d'unités supranationales, paraît une loi historique, la formation concrète d'une nation à partir d'une seule ethnie, ou de plusieurs qu'elle assimile, ou qu'elle maintient intactes - on connaît de nombreux exemples pour chaque cas - ne répond à aucun mécanisme général et automatique, encore moins à quelque vocation prédestinée. C'est le fruit d'une dialectique socio-historique contingente et chaque fois particulière.

Après avoir caractérisé les ethnies maure et toucouleur correspondant aux deux formations traditionnelles, c'est cette dialectique socio-historique que nous suivrons dans les sociétés coloniales et post-coloniales. Pour essayer de la suivre de plus près sans préjuger de son aboutissement, nous serons amené dans la Troisième Partie à distinguer les sentiments et mouvements "nationalitaires" maures et toucouleurs, naissant et se développant dans les

contextes coloniaux et post-coloniaux; le sentiment et mouvement "national", animés par la nouvelle classe dirigeante au pouvoir; enfin le sentiment et mouvement "nationaliste" surgissant dans les catégories sociales opposées identiquement à cette fraction dirigeante et à l'impérialisme.

Avec l'explication du sens donné ici à cette dernière série de concepts achève de s'éclairer le plan d'ensemble de notre étude. Après l'analyse économique, politique, idéologique de chaque formation sociale, nous étudierons son éducation et son système d'enseignement, ses dimensions ethniques ou nationales. Etant donné l'ampleur du sujet, nous avons détaché dans une Quatrième Partie tout ce qui concerne l'éducation et la jeunesse dans la société indépendante sous-développée.

3. Limites et intérêts de cette étude

Nous ne nous dissimulons pas qu'une telle étude, avec l'ambition de sa problématique et l'étendue de son sujet ne comporte de nombreuses lacunes, imperfections et limites.

Imperfections théoriques d'abord. On aura reconnu dans le modèle conceptuel présenté ci-dessus la problématique générale du matérialisme historique. On aura peut-être été surpris de n'y point trouver un certain nombre de concepts, forgés par Marx lui-même et consacrés par la tradition, tels que mode de production, forces productives et rapports de production, etc. Deux motifs complémentaires nous ont poussé à cette réserve.

D'une part il nous a semblé que la remise en question actuelle de cette conceptualisation, ou plutôt sa ré-élaboration selon des courants de pensée divergents se réclamant de même source, nous contraignait, avant de l'employer, à nous lancer dans des controverses érudites et dans des recherches théoriques qui risquaient encore de charger lourdement ce travail. Celui-ci, d'autre part, constituant une première approche d'un sujet complexe, nous avons estimé qu'il ne justifiait pas l'emploi délicat de concepts qui, pour être opérationnels, supposent une information très approfondie

en vue d'une analyse très fine, comme on l'a vu dans quelques études récentes (19). On en voit d'autres aussi où un lourd et complexe appareil théorique, appliqué mécaniquement à un objet insuffisamment connu, produit un maigre et douteux résultat. Bref, entia non sunt multiplicanda.

Ces réserves sont un aveu de modestie quant au niveau actuel de notre recherche. Elles ne signifient pas que nous renoncions à l'approfondir dans la même ligne théorique. De même reconnaissons-nous volontiers notre dette envers divers théoriciens. Nous en avons cité quelques-uns dans cette Introduction. Nous en citerons d'autres le moment venu (20).

Les limites et imperfections pratiques de ce travail ont été implicitement reconnues dans ce qui vient d'être dit. Pour avoir des chances d'être exhaustive, l'étude d'un tel sujet requérerait la collaboration d'une équipe pluridisciplinaire (ethnologue, sociologue, linguiste, historien, économiste, islamologue, etc.) qui, à partir d'une base épistémologique commune, pourrait traiter plus à fond le matériel quasi inépuisable et maîtriser davantage les diverses méthodes d'investigation (21). De ce point de vue aussi, ce travail ne saurait être qu'une première approche et une contribution.

Mais ces imperfections et limites théoriques et pratiques apparaîtront, nous l'espérons, comme la contrepartie de ce qui peut faire l'intérêt de ce travail.

A l'issue de la deuxième session du Congrès international des africanistes (Dakar, décembre 1967), l'une des principales motions, analysant "les conditions de la recherche en Afrique", qualifiait essentiellement celle-ci de "parcellaire", "pragmatiste" et "d'origine étrangère" (22).

Parcellaire parce que, "respectant une division du travail scientifique héritée de la tradition académique", elle sépare et isole arbitrairement, selon l'objet, l'économie, les sciences politiques, la sociologie, la psycho-sociologie, et, selon l'époque, l'ethnologie ou l'anthropologie et la sociologie (23). De telles divisions ne donnent que des visions partielles, disjointes et donc abstraites de la réalité sociale et "interdisent par là même de fonder objectivement une politique de développement".

Pragmatiste, parce que "trop souvent mise au service immédiat d'interventions dont il lui est interdit d'apprécier les

présupposés idéologiques", elle devient une "recherche-alibi", condamnée à la recette, "enlisée dans la complaisance à l'égard de l'ordre établi", sans fondements théoriques sérieux.

D'origine étrangère enfin puisqu'elle est le plus souvent animée soit par des offices universitaires ou centres d'études liés à l'Assistance technique étrangère nationale ou multinationale, soit par des "sociétés d'études" privées dont la production est soumise aux lois du marché : tâche à servir dans des délais trop rapides et fixés d'avance, résultats confidentiels et réservés, ne devant déplaire à aucun des clients ou commanditaires, etc.

En conséquence, le Congrès préconisait :

> la prise en mains de la recherche en sciences sociales par les institutions nationales de recherche; l'élimination progressive de la recherche commerciale; l'attribution de la priorité à la recherche fondamentale; l'abolition du cloisonnement entre organismes et chercheurs des différents pays; la remise en question des frontières entre les sciences sociales.

En un sens, la présente étude part du même constat critique et s'efforce à sa mesure de suivre la ligne recommandée par le Congrès. Si elle est bien l'oeuvre d'un étranger, qui plus est membre de l'Assistance technique de l'ancien pays colonisateur, ce n'est pas au nom et dans le cadre de cette assistance qu'elle a été entreprise. Par ailleurs, elle est en bonne partie le fruit de longues enquêtes et réflexions communes menées avec des Mauritaniens, indépendamment de toute puissance publique ou intérêts privés. Elle ne vise, comme on verra, aucun but utilitaire immédiat. Son modèle théorique a été librement choisi et élaboré dans le but de serrer de plus près la réalité, sans avoir à tenir compte des présupposés idéologiques de l'ordre établi. Enfin elle s'est risquée à franchir allégrement les limites établies entre anthropologie et sociologie d'une part, économie, science politique et psycho-sociologie d'autre part, dans la mesure où ces limites n'éclairent pas mais obscurcissent une vision globale du développement et du sous-développement.

4. Conclusion : objectivité et prises de parti

Comme on l'a peut-être pressenti, et comme on le verra au cours et à l'issue de ce travail, l'étude que nous entreprenons se veut scientifique et en même temps se reconnaît critique et orientée. On est en droit de craindre du coup qu'elle ne soit en fait dogmatique et subjective et de se demander en quoi elle se distingue d'une idéologie socio-politique quelconque. Sans vouloir traiter globalement du délicat problème des rapports entre science et idéologie, nous voudrions en préciser quelques éléments, à notre avis essentiels, à propos de ce travail.

D'une part, celui-ci est, nous l'espérons, scientifique et se distingue de l'idéologie politique, au sens étroit donné ci-dessus au terme. Son but en effet n'est pas immédiatement pratique, utilitaire, mais d'abord d'explication théorique. Il ne cherche pas à entraîner et justifier quelque pratique sociale que ce soit, en retenant du réel les éléments qui lui paraîtraient intéressants pour cela et en les signifiant par des symboles affectifs et moteurs. Il s'efforce au contraire de saisir la totalité d'une réalité sociale dans tous ses éléments, en constituant un modèle conceptuel aussi rigoureux que possible apte à cette compréhension. En recueillant comme des données les représentations qu'une société se fait d'elle-même, et en les mettant systématiquement en rapport avec ces autres données que sont les structures économiques et politiques, ce travail constitue par lui-même une mise en perspective critique de toute formation sociale concrète et de ses idéologies politiques particulières qui, tout en se voulant universelles, n'ont ni le recul nécessaire, ni les instruments théoriques pour ce faire.

Mais il est évident, d'autre part, que cette étude n'échappe pas à l'idéologie au sens large du terme évoqué plus haut. Comme tout autre vision scientifique, elle est affectée d'abord d'un coefficient de déformation propre aux déterminations psychosociales de son auteur, ensuite son modèle conceptuel et ses instruments d'investigation sont de toute façon relativement inadéquats et indéfiniment perfectionnables, enfin c'est l'épistémé globale tout entière dans laquelle elle s'inscrit qui est elle-même historique et est exigée, ou du moins rendue possible seulement, dans un état donné des structures socio-économiques.

Cela signifie que tout savoir scientifique doit accepter d'être mis en perspective lui-même selon tous ces points de vue et de pratiquer continuellement sur lui-même ce que Bachelard appelait une "psychanalyse de la connaissance". On pourrait dire en ce sens que la science est une idéologie, comme tout autre connaissance humaine, mais une idéologie qui se connaît et ne cesse de se critiquer comme telle.

Cette mise en perspective et cette "psychanalyse" amènent à définir une nouvelle objectivité scientifique. Ce n'est plus la raison humaine qui retrouve l'ordre intangible inscrit dans la nature; c'est le résultat, sans doute provisoire mais reconnu universellement dans des conditions données, d'un processus théorico-expérimental précis et réversible. En sciences sociales, particulièrement dans une étude de macrosociologie comme la nôtre, une telle objectivité ne saurait être atteinte d'emblée. La nature complexe, conflictuelle et irréversible des phénomènes socio-historiques étudiés d'une part, la détermination de tous les sujets épistémologiques par les divisions socio-historiques, d'autre part, manifestée par la pluralité des théories explicatives, s'y opposent. Pour considérer le "toutes choses étant égales d'ailleurs" du physicien et réaliser "l'accord universel de tous les esprits raisonnables", dans ce domaine, il faudrait une "société sans classe", une réalité sans antagonismes intra-nationaux et internationaux.

C'est pour viser cette objectivité, et indirectement cette société, que la sociologie doit accepter d'être orientée et engagée. Au moins à un certain niveau macrosociologique, il n'y a pas de science neutre et impartiale, mais seulement des idéologies qui se prétendent telles. Il n'y a pas non plus de relativisme qui ne soit un renoncement à l'effort scientifique. Le sociologue doit donc au départ dégager explicitement les présupposés et options épistémologiques qui, à son avis, lui permettront la vue plus globale et la plus rigoureuse de la réalité sociale, mais qui peuvent toujours être sujets à discussion. C'est ce que nous venons de faire. Il ne peut pas renoncer, à l'issue de son enquête, à prendre parti pour ou contre l'ordre social établi. C'est ce que nous ferons en particulier dans la Conclusion générale de ce travail. Enfin, bien que cela n'ait pas à paraître ici, sa réflexion théorique ne saurait s'élaborer sans un lien dialectique avec sa participation à une praxis socio-politique collective.

Cette perspective nous amène à faire deux remarques pour terminer.

Si nous avons été amené à ne pas toujours "peindre en rose" certaines époques ou certaines réalités, à critiquer la pensée et l'action de certains personnages historiques, ce n'est pas dans un but polémique, ni pour départager les bonnes ou mauvaises foi. "Il ne s'agit ici des personnes, qu'autant qu'elles sont la personnification de catégories économiques, les supports d'intérêts et de rapports de classes déterminés" (24).

Si, d'autre part, notre travail peut être une source d'informations et de réflexions pour tous ceux que cela concerne, particulièrement pour les jeunes Mauritaniens et quelques autres avec qui il a été fait; s'il peut ainsi avoir une modeste part dans le renouveau du combat économique, politique et idéologique pour un développement authentique de la Mauritanie et de l'Afrique de l'Ouest, notre effort sera largement récompensé et heureusement dépassé.

II

SITUATION DE LA MAURITANIE
PRESENTATION GEOGRAPHIQUE, HISTORIQUE, DEMOGRAPHIQUE SOMMAIRE

Les éléments de géographie, d'histoire, de démographie que nous allons relever ici restent à dessein sommaires. Ces disciplines en effet ne sont pas de notre compétence et leur objet n'est pas directement celui de cette étude. Mais en même temps nous serons sans cesse amené à faire appel à l'histoire, la géographie et la démographie. Plus d'une fois, nous devrons rentrer dans les détails et préciser, plus que dans cette Introduction, tel ou tel aspect de l'histoire ou du peuplement.

Il s'agit donc seulement ici de dresser un cadre de référence qui permette au lecteur de situer globalement une première fois les formations sociales que nous allons analyser. Des Cartes et un Index chronologique pourront également l'aider à s'orienter ou se réorienter en cours de lecture. Nous les rassemblons dans une première Annexe à la fin de cette étude (25).

1. Les données géographiques (26)

A - Limites et superficie

Le territoire actuel de la République Islamique de Mauri-

tanie (abréviation officielle : R.I.M.) s'étend sur 1 169 000 km^2, soit à peu près le double de la France. Au Sud, il est séparé de la République du Sénégal par le fleuve du même nom qu'on désigne tout simplement dans la région comme "le Fleuve". Au Sud encore, et à l'Est sur près de 1 000 km, la R.I.M. est limitrophe de la République du Mali; au Nord-Est, sur 400 km environ, de l'Algérie dont la pointe de Tindouf la sépare de quelques kilomètres du Maroc; au Nord-Ouest, entre le sud algérien et la Baie du Lévrier, le Rio-de-Oro, encore sous domination espagnole, dessine une enclave côtière d'environ 300 km de large sur 500 de long; enfin, à l'Ouest, sur 500 km à vol d'oiseau, entre la Baie du Lévrier et le delta du Fleuve, elle est baignée par l'Océan Atlantique.

B - Le modelé du relief et le climat (cf. Carte 1)

Le socle continental précambrien aplani et raboté dès avant l'ère primaire donne à l'ensemble de la Mauritanie l'aspect, classique dans l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest, d'étendues très plates et sans limites. Dans ce cadre général, on peut distinguer cependant plusieurs régions.

Au Sud, se détache la vallée du Fleuve, après les rapides du haut-cours et avant les marais du delta, avec sa pente très lente, ses bras perdus et ses marigots, sa crue annuelle surtout, de juillet à septembre, qui inonde les terres environnantes sur une distance de 5 à 10 km. La région du littoral, coupée de la mer par un cordon de dunes, est formée des plaines et des dunes fixes du Trarza. Les bancs de sable (v.g. banc d'Arguin) et la houle, "la barre", rendent la côte difficilement accessible sauf dans la seule baie profonde : celle du Lévrier. Au Sud-Est, les immenses plaines continentales des deux Hodh ne se distinguent pas de celles du Mali et du Tchad.

Le centre de la Mauritanie est occupé par les plateaux de l'Adrar (500 m) et du Tagant (300 m), lui-même prolongé vers le Sud par ceux de l'Assaba et de l'Affolé. Peu élevés, leurs lignes rectilignes et falaises abruptes (dhar), difficilement franchissables en quelques passes, leur donnent pourtant un aspect saisissant dans la platitude environnante. Au bord de ces plateaux, quelques sources et des bassins naturels de retenue d'eau formés par les roches;

au Centre, on trouve les grands erg du Maqteïr et de l'Ouarane, accumulation de dunes vives alignées en cordons parallèles. Au pied du Tagant, surtout au nord et à l'ouest de l'Adrar, se rencontrent en abondance les autres paysages sahariens classiques : les rag (sing. reg), étendues parfaitement plates de pierre ou de croûte sableuse, presque sans végétation ni eau; les buttes-témoins isolées aux silhouettes impressionnantes nommées inselberg par les géographes, guelb ou kedia par les Maures. La kedia d'Idjill au Nord, est le point culminant de la Mauritanie (915 m). Ses flancs renferment de l'hématite très riche en fer. A ses pieds s'étendent les salines ou sebkha du même nom. Le guelb Moghrein, près d'Akjoujt, contient, lui, du minerai de cuivre.

S'étendant du 16e au 27e degré de latitude nord, de part et d'autre du Tropique du Cancer, la Mauritanie ne connaît comme principal agent du modelé de son relief, disent les géographes, que les données climatiques. Ce sont elles, en tout cas, qui conditionnent la vie des hommes puisqu'elles se caractérisent par la rareté de plus en plus grande de l'eau. Du Sud au Nord, la hauteur annuelle des pluies passe d'une moyenne de 600 mm dans le Guidimaka, à 100 mm dans le sud de l'Adrar, 62,5 mm à Zouerate (Idjill) et 55 mm à Bir-Moghrein (anciennement Fort-Trinquet). Une autre caractéristique de ce climat saharien, c'est la très forte variation des températures entre le jour et la nuit, l'été et l'hiver. Cependant le voisinage de la masse océanique et des vents alizés tempèrent ces écarts dans la partie occidentale et y provoquent la formation de rosées favorables à la végétation.

C - Ressources naturelles et régions d'économies différentes (cf. Carte 2)

L'ensemble de ces données détermine des possibilités de subsistance limitées et différentes selon les régions. La vallée du Fleuve, Fouta-Toro pour les Noirs et Chemanaa pour les Maures, et, plus bas, le Guidimaka tout entier, constituent la région la plus humide et la mieux arrosée. Les crues du Fleuve et les pluies régulières de juillet à septembre ("l'hivernage") se conjuguent pour permettre sans irrigation artificielle la culture de céréales et de légumes. La moyenne des précipitations est de 350 mm par an.

Entre le Fleuve et la ligne de l'isohyète 100, c'est-à-dire allant approximativement de Nouakchott à Nema mais remontant vers le Nord près d'Atar, c'est la bande sahélienne. Les pluies d'hivernage y sont de moins en moins abondantes et de plus en plus variables : du simple au quintuple d'une année à l'autre.

Elles ne permettent plus la culture sans irrigation, mais suffisent pour faire pousser une végétation herbacée qui peut nourrir des troupeaux transhumants : boeufs, puis chameaux à mesure qu'on remonte au Nord, et de toutes façons moutons, chèvres, ânes. Au sud du Trarza et du Brakna poussent encore des arbres épineux, goniakés et mimosés, dont le gommier qui fournit la célèbre gomme arabique. Au pied des falaises du Tagant et de l'Adrar, quand il y a une source, ou à l'intérieur du plateau le long des ouadi intermittents, s'étalent des palmeraies et s'abritent les agglomérations traditionnelles du Sahara - du Nord-Ouest au Sud-Est : Ouadane, Chinguetti, Atar, Moudjeria, Tidjikja, Tichitt, Oualata.

Au delà de l'isohyète 100 enfin et jusqu'aux frontières du Nord, c'est la région proprement saharienne. Plusieurs années peuvent passer sans pluie, bien qu'il puisse en tomber aussi en hiver, venue du Nord cette fois. Mais un orage abondant fait aussitôt pousser un pâturage (acheb) local. Encore faut-il le savoir. Dans de telles conditions, seuls les dromadaires, qui peuvent se passer de boire et de manger plusieurs jours et franchir de longues distances dans cet état, peuvent survivre.

Aux alentours du Tropique, dans l'est du Tiris-Zemmour, dans le nord du Hodh oriental (Mereie), de grands espaces sont toujours inhabités et le moins possible traversés. C'est qu'ils n'ont pas de puits. Mais ceux-ci se trouvent suffisamment répartis dans l'ensemble et à toutes les latitudes pour que la Mauritanie ait toujours pu être parcourue de part en part et dans tous les sens.

La pêche maritime n'est pas pratiquée traditionnellement par les éleveurs, bien que les côtes atlantiques en cet endroit soient très poissonneuses. Seul un certain nombre de sédentaires pratiquent la pêche fluviale sur le Sénégal. Quant aux ressources minérales, il se peut que le cuivre d'Akjoujt ait été extrait à des époques reculées; le sel gemme en tout cas de la sebkha d'Idjill et de Awlil (près du delta du Fleuve) a été exploité avec assiduité et profit. Les roches mauritaniennes sont sans doute loin encore d'avoir révélé toutes leurs richesses (27).

De l'ensemble de ces conditions, compte tenu des techniques archaïques des sociétés traditionnelles, il résulte qu'il n'y a que deux modes de subsistance et de résidence possibles : dans l'extrême Sud et dans les oasis, l'agriculture sédentaire; dans tout le reste du pays, l'élevage de plus en plus nomade a mesure qu'on monte vers le Nord.

Il n'y a rien là du reste d'original. Les mêmes modes de production et d'habitat se retrouvent aux mêmes latitudes sur toute la largeur de l'Afrique, soit 6 000 km : bande soudanaise, bande sahélienne, bande saharienne - comme disent les géographes (28). On va voir pour quelles raisons les historiens n'hésitent pas à les imiter (29).

2. Les grandes lignes de l'histoire (30)

A - La préhistoire

Tout le monde sait aujourd'hui que le Sahara ne fut pas toujours de climat saharien. Du nord au sud de la Mauritanie (31) comme dans le sud oranais, au Fezzan, au Tassili, au Hoggar, dans les Iforas, de nombreux gisements néolithiques et des gravures rupestres témoignent que tout le Sahara était habité, au moins de - 5000 à - 2000 environ, par des peuples chasseurs de grande faune tropicale ou, pendant les périodes humides, par des peuples pêcheurs auprès de grands lacs, comme dans l'Aouker (Hodh occidental actuel).

Des indices archéologiques, anthropologiques, la langue utilisée encore aujourd'hui par certains des groupes négroïdes qui cultivent les oasis (32), convergent pour indiquer que ces peuples chasseurs et pêcheurs étaient de race noire, installés jusqu'aux confins du Maroc actuel (Foum el Hassan). La tradition locale leur donne le nom de Bafour.

C'est vers - 2500 - 2000, entre le néolithique moyen et le néolithique supérieur, que se produit le desséchement progressif du Sahara. Les peuples chasseurs deviennent des peuples pasteurs ou sont remplacés par eux. Sur les gravures rupestres de cette époque

les troupeaux prennent la première place, les pasteurs eux-mêmes y apparaissent nus et armés de flèches.

Loin de correspondre à une régression socio-économique, le desséchement du Sahara correspond à un bond en avant. "L'invention" de l'élevage en effet suppose une technique plus perfectionnée, et donne une production de subsistance plus abondante et constante que la chasse ou la pêche néolithiques. Elle provoque et permet une organisation sociale plus complexe. Il se confirme du reste de plus en plus que ces pasteurs maîtrisaient une civilisation du cuivre ou du bronze apparentée et sans doute effectivement reliée par le Maroc à celle qu'on trouve à la même époque en Espagne et au Portugal (mais aussi en Bretagne, Ecosse, Irlande !) (33). Ils savaient fabriquer des hallebardes et des poignards triangulaires de bronze montés avec des rivets sur manche de bois; ils maîtrisaient des techniques de gravure par martelage et piquetage ou se servaient de gouges (34).

Dès cette époque apparaissent avec certitude deux constantes socio-historiques qui demeurent jusqu'à l'époque contemporaine. Elles se retrouvent tout au long des bandes sahariennes et sahelo-soudanaises qui traversent l'Afrique, mais sous-tendent de manière particulièrement nette le devenir traditionnel de la Mauritanie.

C'est d'une part la rivalité entre deux types de société qui ont des modes de production séparés mais complémentaires : nomadisme pastoral et agriculture sédentaire. Dans les conditions traditionnelles, l'agressivité est le fait des premiers. En Mauritanie, dès cette époque, ceux-ci sont d'origine libyco-berbère et se nomadifient en descendant progressivement vers le Sud à partir du Maghreb. A cause de leur agressivité, dont témoignent les gravures rupestres, comme à cause du desséchement du Sahara, les populations négroïdes sédentaires sont refoulées de plus en plus bas jusqu'au Trarza et au Hodh occidental actuel ou s'enferment dans les oasis qu'elles cultivent mais en devenant tributaires des nomades.

C'est d'autre part le maintien, en dépit des conditions climatiques devenues plus difficiles, de relations étroites entre la "Berberie" et les pays du "Soudan". Il est établi qu'une "route des chars" a rejoint ces deux contrées de sédentaires à travers le Sahara occidental, semblable à celle parcourue par ces autres libyco-berbères, les fameux Garamantes, de la Libye au Tassili et au Fezzan dans le Sahara central. Elle existe dès - 700 environ. Des schémas

de chars tirés par des chevaux se retrouvent au Nord et au Sud dans les passages difficiles où les pistes risquent de se perdre : défilés, confluents d'oued, buttes, au milieu de rag uniformes. Ce sont des signalisations routières et non des oeuvres d'art magique. Le parcours en a été reconnu par R. Mauny : depuis Figuig (col du Zenaga), cent quarante-deux dessins semblables se succèdent dessinant une piste qui passe par Taouz, Foum el Hassan, le Zemmour, l'Adrar, le Tagant, le Dhar Tichitt, Oualata et se termine à Goundam dans le Mali actuel.

B - Le Moyen Age (35)

a) L'aube de l'histoire

Dans les premiers siècles de notre ère seulement, le chameau apparaît au Sahara occidental et remplace le cheval comme animal de selle et de transport. Avec lui, les nomades pasteurs continuent à occuper les régions sahariennes jusqu'au sahel soudanais. Mais nous sommes déjà dans la période dite historique.

Vers les IIe et IIIe siècles de notre ère, on sait que des Berbères du groupe Sanhadja sont installés en Mauritanie centrale, comme ceux du groupe Zenata au Sahara central. Les premiers sont les ancêtres d'un certain nombre de tribus maures et, plus à l'Est, touareg. Ce sont des pasteurs, nomades chameliers et, peut-être au Sud, bouviers.

Les fractions Djodala nomadisent le long de l'Atlantique, les Lemtouna au Centre, les Messoufa plus à l'Est. Dans les oasis de l'Adrar, les Bafour négroïdes qui sont restés sont devenus tributaires des nomades.

Mais la plupart sont venus cultiver les plaines plus au Sud. Ceux qui se sont établis au Trarza et au Brakna actuel seraient les ancêtres des Ouolofs et des Serer , au sud du Hodh occidental les ancêtres des Sarakollé.

En dehors de ces localisations approximatives et de ces filiations, hypothétiques pour les ethnies noires, on est peu renseigné sur ces premiers temps historiques. Bien qu'il n'y ait pas de raison que toute communication et commerce aient cessé entre Afrique noire et Afrique du Nord, le Sahara occidental semble être resté fermé aux influences carthaginoises et romaines dont le limes

est essentiellement défensif (36).

b) Les "siècles d'or" de l'Afrique occidentale (37)

Mais à partir du VIIe siècle, le phénomène arabo-islamique, qui va être un des grands moments de l'histoire universelle et bouleverser les données du bassin méditerranéen, marque aussi d'une empreinte profonde et définitive toute l'Afrique occidentale.

A partir de cette époque aussi nous sommes beaucoup mieux renseignés sur l'histoire de la région. Nous disposons en effet, d'une part des chroniques rédigées en arabe par les lettrés noirs de Tombouctou au XVIe siècle : le Tarikh es Soudan et le Tarikh el Fettah; d'autre part des récits, presque des reportages parfois, des voyageurs et commerçants arabo-berbères dans le Soudan : Ibn Haoukal (Xe siècle), Ibn Batouba (XIVe), Léon l'Africain (début XVIe); enfin des travaux des historiens et géographes maghrébins qui ont compilé là-dessus le savoir de leurs contemporains : El Bekri (XIe siècle), Idrissi (XIIe), Yacout (XIIIe), Ibn Khaldoun et Al Omari (XIVe) (38).

c) Commerce et Islam

Dans les causes de l'expansion arabo-islamique, en tout cas dans ses effets en Afrique occidentale, on ne peut séparer, comme on est tenté souvent de le faire, l'aspect socio-économique de l'aspect culturel et idéologique, la "mondialisation", à l'échelle de l'époque, du commerce avec les bouleversements sociaux qui s'ensuivent, et l'islamisation. La foi dynamise, légitime et cimente la conquête qui est aussi une opération commerciale, tout comme dans le cas des Croisades; le commerce, y compris le plus pacifique, charrie la foi.

Mais le phénomène économique apparaît ici dominant. L'islamisation et donc l'arabisation culturelle n'eût sans doute pas si précocement et avec tant d'éclat touché les aristocraties des ethnies noires d'Afrique occidentale et d'abord les Berbères nomades du Sahara si l'économie du monde arabe et même du monde européen n'avait pas eu un besoin primordial, sous peine d'asphyxie, de contrôler et de capter la production de l'or soudanais (39).

Dès 745, Abderrahman Ibn Habib, un successeur d'Oqba ben Nafi, le conquérant du Maghreb, fait creuser des puits et établir une piste qui relie les oasis du Tafilalet à Aoudaghost, aujourd'hui

localisé à Tegdaoust dans le Rkiz. Mais c'est à partir du IXe siècle et jusqu'au XVIe siècle que va s'établir un commerce transsaharien intense (40).

L'or exporté du Soudan en est le support essentiel. Il traverse le désert sous forme de poudre ou de lingot, mais pas de monnaie ou de bijoux. Il est fondu et travaillé sous l'une ou l'autre de ces formes dans les riches cités du Tafilalet, dont la métropole est Sijilmassa fondée en 757 et de là passe en Europe ou surtout en Egypte en irriguant les centres maghrebins : Fez, Tlemcen, Tunis, Tripoli, Mauny estime à 9 tonnes annuelles la production d'or pur dont 5 à 6 tonnes exportées; à 1 500 tonnes environ la masse injectée dans le circuit méditerranéen jusqu'au XVIe siècle.

Après l'or, la marchandise la plus appréciée des importateurs maghrebins ce sont les esclaves noirs, achetés, ou razziés surtout, chez les peuples "infidèles" du Sud par les souverains soudanais. L'esclavage existait alors très vraisemblablement en Afrique noire mais non pas la traite organisée. Ainsi est inaugurée la triste tradition que reprendront et amplifieront comme on sait les marchands européens. Mauny, d'après les quelques renseignements donnés par les chroniqueurs arabes, indique le chiffre de 20 000 esclaves par an, soit déjà 2 millions par siècle.

Outre l'or et les esclaves, les caravanes transportent des épices (poivre et malaguette), du kola, de l'ivoire, du cuir et des peaux, des vêtements de coton. Sauf la dernière, ces marchandises viennent non pas tant du Soudan que des régions guinéennes.

En échange, l'Afrique noire reçoit surtout le sel gemme dont elle a un besoin... insatiable et qui est extrait des mines sahariennes d'Idjill et de Awlil dans la Mauritanie actuelle et surtout de Teghaza, puis Taoudenit, dans le Mali actuel. Mais elle importe aussi des dattes et figues des oasis, du blé, des fruits, des chevaux de selle du Maghreb, des étoffes d'Europe, d'Egypte ou du Yemen, des perles et verroteries, des cauris de l'Océan Indien, quelques esclaves blancs et divers produits manufacturés de luxe... dont les livres de droit musulman (41).

d) Les royaumes soudanais

On ne peut détailler ici l'histoire connue de chacun d'eux. On fera ressortir seulement deux points importants : les grands traits communs de leur structure interne, leur dépendance des rap-

ports externes qui déplacent les capitales politiques et commerciales de plus en plus à l'Est.

Qu'il s'agisse de l'empire de Ghana (Ve siècle, en tout cas apogée VIIIe jusqu'au XIe), de l'empire du Mali (XIIIe - XIVe), de l'empire de Gao (XVe - XVIe), l'épicentre est chaque fois une ethnie négro-africaine : respectivement, sarakollé, manding ou malinké, songhaï. Sans doute ces ethnies étaient-elles déjà le produit d'une histoire locale complexe. Peut-être avaient-elles déjà une structure de castes professionnelles, sinon d'ordres, fruits d'amalgames antérieurs. Au moins y avait-il, comme partout en Afrique noire, une certaine hiérarchie lignagière avec des chefs de clan plus puissants que d'autres fournissant chef de guerre ou maître de la terre.

En tout cas, placées près des sources de l'or convoité, elles savent s'en assurer le contrôle, se faire les intermédiaires obligés des importateurs maghrebins, organiser en conséquence un pouvoir centralisé et dominer les ethnies avoisinantes jusqu'à une très grande distance. Chaque fois le roi est un personnage sacralisé aux yeux des autochtones. La splendeur de sa cour, composée de son nombreux lignage avec ses clients, est due au fait qu'il se réserve une bonne partie de la production d'or, en général les pépites réputées maléfiques. Des commerçants noirs se chargent d'assurer l'acheminement de l'or, des esclaves et autres marchandises de leurs lieux de production au Sud jusqu'aux marchés sahéliens d'export-import : Aoudaghost, Ghana, Oualata, Tombouctou, Djenné, Gao, Agades, Tademka...

Ils en rapportent le sel. Ce sont les "ouangara", les ungaros des Portugais, grands ancêtres des dioula. Bien avant ceux-ci, ils sont musulmans ainsi que, à partir des derniers souverains du Ghana, les empereurs et le groupe de leurs dignitaires, chargés d'office et soldats.

Avec les lignages princiers, ces deux classes privilégiées sont les grandes bénéficiaires autochtones du commerce transsaharien. Au-dessous ou à côté d'elles, les populations de l'ethnie dominante et des ethnies dominées continuent à vivre dans le mode de production et de vie du cadre lignagier propriétaire collectif des terres qu'elles cultivent. Elles versent des redevances mais ne sont autrement touchées ni par le commerce, ni par l'Islam.

A part une partie du sel, en effet, qui sert à payer les

orpailleurs, les marchandises importées sont l'objet d'une consommation de luxe ou d'échanges ostentatoires sans contrepartie économique. Après tout, la culture livresque et la multiplication des centres islamiques dans les villes-marchés et capitales font partie de cette consommation et de cette économie ostentatoires. Il n'y a pas de monnaie, d'équivalent général, qui puisse être thésaurisé et qui incite à la spéculation à long terme ou à l'appropriation directe et à l'amélioration des moyens de production. Même les orpailleurs restent insérés, semble-t-il, dans les cadres lignagiers et ethniques juxtaposés.

Les vrais maîtres et les vrais bénéficiaires de ce commerce sont en effet les commerçants arabo-berbères. Ce sont eux qui font les prix à l'achat, qui équipent les caravanes, qui transforment et revendent selon des chiffres d'affaires (42) et avec des bénéfices énormes, compte tenu des risques de l'opération. L'échange de troc est à leur avantage. Ils ont conscience d'échanger, de leur point de vue, à la lettre de la pacotille contre de l'or et n'ont pas intérêt à instaurer quelque système monétaire. Les cours varient. On en connaît quelques-uns. Aux alentours de 1150, on a 1 cheval maghrebin contre 15 à 20 esclaves; parfois poids de sel contre poids d'or. Avec de la verroterie ou des coquillages, on obtient les produits locaux que l'on veut, etc. Des colonies de marchands arabo-berbères habitent des quartiers séparés dans les capitales et les centres d'export-import soudanais. Elles ont leurs correspondants à l'autre bout du désert. C'est parfois la même "maison", comme celle des fameux frères El Maqquari au XIVe siècle dont l'un tient un comptoir en Afrique noire, l'autre à Tlemcen, le troisième à Sijilmassa d'où il informe les deux premiers "telle l'aiguille de la balance, des hausses et des baisses aux différents endroits".

La fragilité de ces empires, la cause de leur grandeur comme de leur décadence complète, sont sans doute expliquées par ces vulnérables rapports externes. Ils ne maîtrisent pas directement la production, ne dominent pas l'échange export-import, ne contrôlent pas les transports sahariens et encore moins la demande finale. C'est aussi ce qui expliquerait le déplacement des villes-marchés, donc des centres politiques et des ethnies dominantes de l'Ouest à l'Est du VIIIe au XVe siècle : Ghana, Aoudaghost, Oualata du VIIIe au XIIIe; Mali, Djenné au XIVe; Tombouctou, Gao, Tademka

au XIVe; Kano, Bornem, etc., à partir du XVe.

Il semble que les placers d'or les plus exploitées soient de plus en plus à l'Est : d'abord les mines de Galam et de Bambouk, entre Falemé et Gambie au Sénégal, puis celles du Bouré au nord de Siguiri (angle N.-E. de la Guinée), puis celles, mal localisées, du Soudan méridional. Mais les pistes les plus fréquentées changent de même en fonction des conditions de sécurité des parcours sahariens et finalement de la puissance et des intérêts des royaumes maghrebins qui les organisent. Aux diverses époques susdites : Ghana, Oualata, Tichitt, Chinguetti, Ouadane, et le Tafilalet par l'oued Draa; puis de Tombouctou ou Djenné par Teghaza et le Touat à Sijilmassa ou El Golea; enfin de Gao par le Hoggar, puis de Kano, par Djanet et le Fezzan, vers la Tripolitaine (43).

Mais qu'en est-il dans toute cette évolution du territoire dont nous nous occupons et des ethnies qui le peuplent ? Leur destin est, sinon bien connu dans le détail, du moins facile à saisir dans ses grandes lignes, une fois retracé ce contexte auquel nous aurons souvent à nous référer au cours de cette étude.

e) Les Almoravides

Du VIIIe au milieu du XIe siècles, les écrivains arabes (Ibn Haoukal, El Bekri) nous montrent la plupart des Sanhadja comme des fractions divisées entre elles de nomades chameliers, islamisées mais superficiellement, pillant aussi bien les caravanes que les paisibles cultivateurs du Sud ou du Nord, et assez misérables. Ils sont voilés avec le litham, comme le resteront les Touareg, ne connaissent pas l'agriculture et ne se nourrissent que de lait de chamelle et de viande séchée...

Ceux-là nomadisent entre les confins sud de l'Adrar et l'oued Draa. Plus au Sud, des fractions plus riches et plus unies sous la direction d'un "roi" (Tilagaguine, Tiloutane, Tarsina) sont propriétaires de grands troupeaux de boeufs et ont pour centre Aoudaghost. Mais à partir du Xe siècle Aoudaghost, Oualata et les fractions nomades des alentours sont vassales des Sarakollé du Ghana. La capitale (Koumbi Salé) comme les deux villes précédentes sont situées en Mauritanie actuelle.

Mais plus la voie transsaharienne occidentale est fréquentée, plus la position des nomades berbères est stratégique, en particulier dans la "forteresse" de l'Adrar, étape obligée après la

"grande solitude" (huit jours sans eau) qui sépare ce massif de la "montagne de fer" comme dit Ibn Haoukal. Les chameliers louent leurs bêtes et se font transporteurs, ils perçoivent des taxes contre promesse de non pillage, ils deviennent guides consacrés, "maîtres de la route", et prennent le contrôle des salines d'Idjill et Teghaza. L'épopée almoravide va démarrer sur la base de cette opportunité stratégique sans pareille et de ces intérêts économiques mis en commun au nom d'une foi renouvelée, puritaine et conquérante.

On connaît les débuts de l'histoire contée par El Bekri. Au commencement du XIe siècle, Yahya Ibn Ibrahim el Godali, qui semble être déjà chef à la fois des fractions Godala et Lemtouna, revient de la Mecque par Kairouan et le Maroc. Frappé par l'ignorance religieuse des siens, il a réussi à convaincre un étudiant de Zouia du Sous de l'accompagner. Celui-ci, Abdallah Ibn Yasin, va se révéler un de ces grands réformateurs religieux doublé d'un organisateur et penseur politique hors pair comme il en surgit au début de la plupart des grands mouvements de l'histoire de l'Islam. Avec deux chefs lemtouna et sept notables godala, il s'enferme dans un ribat, une retraite fortifiée. C'est le premier noyau des "gens du Ribat", El Mourabitoun, ce qui aurait donné les termes d'almoravide et de marabout. On situait ce ribat sur une île du Sénégal, voire du Niger. On le localiserait aujourd'hui sur la côte atlantique, non loin de Nouakchott, dans une île Tidra (44).

Ibn Yasin leur enseigne le malékisme le plus strict et leur fait mener une vie austère et disciplinée. Bientôt leur nombre, avec leur réputation de sainteté, grandit, ainsi que leur puissance militaire et leur soif de conquête sur les hérétiques et les infidèles qui sont aussi les possédants.

Ils soumettent d'abord les tribus Sanhadja. Non sans peine puisque Yahya Ibn Omar, après avoir pris Aoudaghost (1054) au Sud et Sijilmassa au Nord (1055) est tué en combattant les fractions Godala en Adrar (1056). Son frère, Abou Bekr, achève l'unité des tribus berbères et la conquête du Ghana en 1077. Mais c'est son cousin, Youssouf Ibn Tachifin, à qui il a dû laisser le pouvoir au Nord, qui fonde Marakech (1060 ?), conquiert le Maghreb jusqu'au pied de la Kabylie et, à partir de 1080, l'Espagne jusqu'à Tolède et Saragosse et prend le titre de "Commandeur des Croyants" avant de mourir presque centenaire (1106).

C'est alors, semble-t-il, la grande époque du commerce par

la voie occidentale proprement mauritanienne, mais elle ne dure pas plus que l'empire almoravide. Après la mort d'Abou Bekr au combat (1087) (46), le Ghana reprend son indépendance mais non pas son ancienne splendeur. Après une période de lutte, et de suprématie du royaume de Sosso, l'hégémonie passera aux Keïta de Mali puis aux askia Songhaï de Gao. Au Nord, la dynastie almoravide est renversée en 1143 par les Almohades qui ont commencé comme eux dans des tribus du Haut-Atlas encadrés par un saint marabout et un grand homme de guerre : Ibn Toumert et Abdel Moumin.

La piste occidentale gardera une certaine importance grâce aux salines d'Idjill. Oualata, sous le nom de Birou, connaîtra une certaine prospérité après la ruine de Sosso (1240). Mais l'unité des Almoravides sera dissoute. Les tribus berbères reprendront leurs luttes intestines ou seront sujettes des nouveaux empires noirs. Elles détruiront définitivement Sijilmassa en 1362. Les courants les plus intenses passeront par Teghaza, entre les mains des Messoufa, vassaux des rois du Mali, puis par le Hoggar.

Ce qui restera des Almoravides, cependant, c'est l'islamisation profonde et définitive des tribus Sanhadja selon les traditions rigoristes et très scolastiques du pur malékisme. Elles ne se transformeront plus jusqu'à nos jours, s'y superposera seulement le mysticisme soufi. C'est aussi l'extension de l'Islam dans les aristocraties noires et le prestige acquis au Soudan des zouia mauritaniennes.

f) Tekrour et Toucouleurs

On est renseigné avec moins de précision sur le peuplement et l'histoire de la vallée du Sénégal elle-même. El Bekri parle de grandes cités (Tekrour, Silla, Sanghana) situées sur les deux rives d'un "Nil" qui doit être le Sénégal (47). Leurs souverains seraient musulmans puisqu'ils font la guerre aux infidèles. On sait de même que des contingents tekrouriens combattent aux côtés d'Abou Bekr contre les rois païens du Ghana.

Mais ce royaume du Tekrour reste mal localisé. Si ce nom est bien à l'origine du terme Toucouleur, il semble prendre, chez les chroniqueurs arabisants du XVIe siècle, l'extension de l'ensemble du Soudan islamisé. On ne retrouve aucune trace des villes citées ni dans les mémoires ni dans les lieux. Il ne semble pas que les habitants de la Vallée aient alors acquis une unité ethnique, encore

moins politique, caractérisée. Ce serait alors au contraire que se différencieraient peu à peu Ouolofs, Serer et Toucouleurs.

En tout cas, la Vallée, riche en mil, est successivement vassale des hégémonies sarakollé, berbère, malinke puis songhaï qui y ont leurs représentants. Dans certains intervalles, les traditions locales font déjà apparaître des tribus peuls. Quelle que soit leur mystérieuse origine antérieure (48), il semble certain que les célèbres pasteurs de bovidés soient présents dans la région vers les XIIe et XIIIe siècles, avec leur langue apparentée à celles des ethnies noires voisines et que c'est de là qu'ils se répandront plus tard.

C - Formation et fixation des sociétés maure et toucouleur, XVe - XIXe s.

Avec l'hégémonie de l'empire de Gao, la suzeraineté et aussi les sources commerciales de la prospérité de l'Afrique de l'Ouest s'éloignent de Mauritanie. Avec l'expédition du pacha Djonder en 1591, Tombouctou et Gao sont ruinés, l'empire des Askia disloqué. Le sultan saadien El Mansour bénéficiera de ses immenses réserves d'or, mais il n'atteindra jamais les mines elles-mêmes dont la production en baisse ira, partie directement vers l'Egypte, partie vers le golfe de Guinée.

Car la décadence économique et politique du Maghreb, divisé en multiples petits royaumes, qui provoque celle de l'Afrique soudanaise, coïncide avec l'apparition sur les côtes des navigateurs marchands européens : Portugais à Arguin vers 1445, fondation par les Français de Saint Louis en 1638. Ils vont détourner et capter vers eux tous les grands courants commerciaux africains qui n'irrigueront plus quelque peu que la frange méridionale de la Mauritanie. Tout en gardant une certaine importance locale, ils ne semblent plus être déterminants dans l'histoire des ethnies de la région. Ce sont les derniers déplacements de ces ethnies et de leurs fractions, leurs luttes et leurs amalgames qui vont aboutir à la formation puis à la fixation des sociétés traditionnelles maure et toucouleur telles que nous les connaissons.

Comme, contrairement aux événements de l'époque précédente, nous serons amené dans la Première Partie de cette étude à reve-

nir en détail sur ceux qui ont contribué à la formation de ces sociétés, nous ne ferons que rappeler ici l'essentiel.

A la fin du XIIIe siècle, des tribus arabes Maquil-Hassane, venues au Maghreb aux siècles précédents avec les Hillaliens, se trouvent dans les régions du Draa et du Tafilalet. Vers le milieu du XIVe siècle, elles ont atteint la Seguiet el Hamra. Au cours des trois siècles suivants, leurs multiples fractions vont descendre jusqu'aux rives du Fleuve au sud et aux environs de Tombouctou à l'est. Elles s'y heurteront sans cesse entre elles et aux tribus Sanhadja. Moins pieuses, cultivées et riches que beaucoup de ces dernières, mais plus agressives, elles finissent dans la plupart des cas par l'emporter militairement et politiquement mais non pas, si l'on peut dire, idéologiquement (49).

Il en résulte, à la fin du XVIIIe siècle, la fixation de la structure sociale qui demeure aujourd'hui : tribus guerrières, tribus maraboutiques, tribus tributaires intégrant chacune un plus ou moins grand nombre de captifs ou d'affranchis d'origine noire et des gens castés, forgerons et griots, et la constitution de quatre émirats plus ou moins puissants selon les époques : Adrar, Tagant, Trarza, Brakna. Il en résulte aussi, non plus seulement une islamisation générale et profonde, mais une arabisation complète et définitive. Ces deux caractères, structure sociale et idéologie, sur la nature et la genèse desquelles nous reviendrons, définissent à notre avis l'originalité et l'unité remarquables de la société maure dans l'ensemble maghrebin où elle s'inscrit. Nulle part ailleurs, semble-t-il, on n'y retrouve une division sociale aussi tranchée entre les "trois fonctions" économique, idéologique, politique. Partout ailleurs les souches berbères, tout en s'islamisant, ont résisté à l'arabisation, en particulier les Touareg lointains cousins et proches voisins des Maures.

Quant à la vallée du Fleuve, elle se libère au milieu du XVIe siècle de la suzeraineté songhaï et, pour la première fois semble-t-il, devient un royaume autonome (50).

Dès cette époque, on peut sans doute parler d'ethnie et de société toucouleur. Les dimensions territoriales - le Fouta Toro -, la langue - le poular -, les stratifications sociales essentielles se fixent alors. Mais les agriculteurs sédentaires, dont beaucoup sont musulmans, y sont dominés par une classe de guerriers peuls païens, issus des groupes de pasteurs nomades Tenguella du Termes. Ils ont

pour chef - satigui - des descendants de la lignée de Koli Tenguella. C'est la dynastie Denianké.

Ce n'est qu'à la fin du XVIIIe siècle que la société toucouleur traditionnelle achève de prendre sa forme actuelle avec la montée au premier rang d'une classe de paysans sédentaires de la Vallée devenus lettrés et guerriers de l'Islam : les torobé. Le satigui est remplacé par un almamy, émir des croyants, choisi parmi ces notables torobé. Ainsi est fondé un régime théocratique analogue à ceux que les Peuls fondent à la même époque au Fouta Djalon, en pays Haoussa, et au Macina.

D - Colonisation et décolonisation

Trois Parties sur quatre, plus des trois quarts en fait, de ce travail, sont consacrées à la période d'un peu plus d'un demi siècle qui va des premières tentatives de pénétration coloniale à aujourd'hui. A cette échelle et à ce degré de contemporanéité, histoire et sociologie tendent à se confondre. Nous serons donc amené à traiter en détail des événements qui tissent ce devenir, événements classés méthodiquement par ailleurs dans les pages de chronologie situées en Annexe. Cette chronologie voudrait servir au lecteur de point de repère et éventuellement de point de comparaison avec d'autres événements contemporains.

On se contentera ici de noter les grandes étapes (51). Dans les toutes dernières années du XIXe siècle, le Fouta Toro, au moins sa rive sénégalaise, est intégré à la colonie du Sénégal et l'almamyat est supprimé. Coppolani entreprend la pénétration en pays maure en 1903. Trarza, Brakna, Tagant sont "pacifiés" avant 1910, l'Adrar dans les années suivantes. En 1920, la Mauritanie devient une des colonies de l'A.O.F. Le gouverneur est établi à Saint Louis. Beaucoup de services restent communs à ceux du Sénégal. Mais les tribus du Nord ne font pas leur soumission et la jonction avec le Maroc et l'Algérie n'est établie qu'en 1934. Les deux Hodh font partie de la colonie du Soudan jusqu'en 1944.

Après 1945, la Mauritanie devient, comme les autres colonies d'A.O.F., territoire d'Outre-Mer. Les élections (députés, conseillers territoriaux) et les partis politiques font leur apparition. L'U.P.M. fondé en 1947 jouit de la faveur de l'administration colo-

niale. A partir de 1956 Moktar ould Daddah en est le leader incontesté. Il sera, après la loi-cadre, Vice-Président du gouvernement et après le referendum de 1958 Premier Ministre de la République Islamique de Mauritanie dont la capitale est transférée de Saint-Louis à Nouakchott, ville nouvelle.

Le 28 novembre 1960, l'Indépendance est proclamée. Moktar ould Daddah est Secrétaire général du P.P.M., bientôt parti unique, et élu à deux reprises Président de la République (52). Le jeune Etat doit faire face à des troubles intérieurs de caractère ethnique jusqu'en 1966 et se défendre contre les revendications marocaines jusqu'en 1969. A partir de cette première date se dessine une opposition syndicale et politique au régime dans différentes couches urbaines de la population et chez les jeunes scolarisés. On en est là. Mais il faudra saisir au prix de quelles transformations structurelles on y est arrivé et quelles lignes de force se dessinent. Ce que ce calendrier événementiel ne dit pas.

E - Données historiques et leçons historiques

Pour nous qui, en tant que sociologues, nous interrogeons en définitive tout au long de cette étude sur la dynamique structurelle de la société mauritanienne, la revue historique que nous venons de passer permet déjà de remarquer trois caractères que nous retrouverons souvent.

Le premier, c'est que le territoire mauritanien actuel n'est pas seulement le siège de deux modes de vie traditionnels spécifiques, impliqués par la géographie climatique et économique, mais que ces deux modes de vie, nomadisme pastoral et agriculture sédentaire, sont ceux de deux sociétés historiquement et ethniquement très différenciées : la société maure arabo-berbère, la société toucouleur négro-africaine.

Le deuxième caractère est apparemment en contradiction avec le premier. Au cours de leur formation et au long de leur existence traditionnelle, ces deux sociétés ont entretenu des relations étroites et constantes d'ordre économique, politique, idéologique et culturel et ont donc subi des influences réciproques sur tous ces plans. C'est que, comme on l'a remarqué, l'une et l'autre font partie d'un espace géo-politique commun et beaucoup plus vaste qu'on

peut appeler la bande sahélo-saharienne d'Afrique. Elles furent même intégrées dans divers systèmes politiques relativement organisés et centralisés à une époque où des régions, aujourd'hui sièges d'Etats les plus structurés et de nations les plus soudées, n'étaient le lieu que d'une poussière tribale et ethnique.

Le troisième caractère n'a pas encore été souligné explicitement jusqu'ici : c'est l'arbitraire total de la délimitation de l'espace mauritanien actuel, au regard de l'histoire et des ethnies traditionnelles. Les frontières de la Mauritanie ont été tracées sur la carte, dès 1900, à grands coups de méridiens et de parallèles et décidées à Paris au nom du Président de la République française et de Sa Majesté le Roi d'Espagne. Elles ne furent "reconnues" par leurs représentants que trente ans plus tard et firent l'objet jusqu'à l'Indépendance de rivalités coloniales françaises. C'est à l'une de ces querelles que la Mauritanie doit d'avoir gagné en 1945 les deux Cercles du Hodh, jusque-là dépendants de la colonie du Soudan.

En tout cela, il n'est évidemment question, comme nous le reverrons (53) que des intérêts de la France en compétition avec ceux d'autres puissances impérialistes, intérêts qui ont déterminés les modalités mêmes de l'accession de la Mauritanie à l'indépendance politique. Il n'est donc pas étonnant que ce troisième caractère soit en contradiction avec chacun des deux précédents. C'est en effet la colonisation qui a réuni Maures et Toucouleurs de la rive droite sous la même autorité administrative; qui les a séparés des Maures du Rio de Oro et du Mali et des Toucouleurs de la rive gauche; qui a découpé l'ensemble géo-politique dont nous parlions en entités politiques fermées et rivales ne correspondant en rien aux réalités économiques et culturelles "traditionnelles" encore actuelles (54).

Pour nous, ces trois caractères contradictoires, dont nous essayerons de suivre la genèse, doivent être pris aujourd'hui comme des données historiques d'ordre économique et politique. Mais ils permettent aussi de tirer des leçons historiques contradictoires. On peut ainsi justifier la vocation de la Mauritanie pluri-ethnique actuelle à être un trait d'union entre Afrique noire et Afrique blanche, ou au contraire la nécessité d'une partition entre deux entités politiques et ethniques tout au plus fédérées, ou encore le destin de chaque partie à être rattachée à deux grands ensembles, l'un maghrebin, l'autre négro-africain. En ce sens, "l'histoire justifie ce qu'on veut ... car elle contient tout et donne des exemples de tout",

comme disait Valéry. Mais, dans notre perspective, de telles leçons historiques devront être prises en compte comme des lignes de force d'ordre idéologique animant l'action de groupes sociaux antagonistes. Bref, données historiques comme leçons historiques devront les unes et les autres être intégrées comme éléments des structures internes et des rapports externes de la société mauritanienne post-coloniale.

3. Eléments de démographie

"La Mauritanie est le dernier pays, en Afrique d'expression française, où l'on ne dispose encore d'aucune donnée sûre concernant l'effectif de la population", écrivait un expert statisticien en 1966 (55). Plus encore que d'autres, la Mauritanie apparaît comme un pays sous-développé parce que, entre autres, "sous analysé" selon le mot de J. Berque.

Le sociologue doit donc pour le moment renoncer à la consolation et à la sécurité données par l'alignement des chiffres et l'établissement des tableaux à plusieurs entrées, s'il veut du moins essayer d'appréhender la réalité. Les statistiques générales sont rares et ont toujours un important coefficient d'approximation qui tient à de nombreuses inconnues. Là où elles sont abondantes et précises - et nous les utiliserons en temps voulu - c'est lorsqu'elles traitent du secteur socio-économique dit moderne, lui-même, comme on verra, proportionnellement très limité. Mais elles sont établies alors sans références détaillées possibles aux données d'ensemble du pays.

Par contre, comme il arrive paradoxalement en sciences et surtout en sciences humaines, les causes mêmes de notre méconnaissance positive peuvent être une première source de connaissance. Ce sont ces causes qu'on va repérer avant de donner les chiffres disponibles.

A - Les obstacles sociologiques à la connaissance statistique

a) Nomadisme et clochardisation

La première difficulté de tout recensement en Mauritanie est évidemment le phénomène du nomadisme, c'est-à-dire la dispersion sur un immense territoire de micro-unités de population qui elles-mêmes non seulement se déplacent mais varient en nombre et en importance selon les années et même selon les saisons.

On verra que ce qui établit le lien entre les individus chez les Maures c'est la parenté qui ne se repère pas tant dans l'espace que dans la durée, depuis la parenté réelle, au 3e ou 4e degré, avec le patriarche vivant jusqu'à la parenté fictive avec l'ancêtre commun fondateur historique de la tribu, trois, quatre siècles auparavant ou davantage. Dans l'espace, l'unité économique est le campement (frig) qui regroupe un certain nombre de familles étendues.

Or, bien que la tribu soit une réalité politique très vivante à laquelle chacun se réfère, elle n'est jamais réunie ni même localisée. Souvent elle est dispersée parfois depuis des siècles, d'un bout à l'autre de la Mauritanie et au-delà. Quant aux campements, selon les latitudes et les années, ils peuvent se déplacer de quelques kilomètres ou en parcourir des milliers; selon les latitudes ou les saisons, ils peuvent se composer de quatre ou cinq tentes ou de plusieurs centaines. En général les pluies et l'humidité incitent à la dispersion, la sécheresse oblige au regroupement autour des puits. De toutes façons, une ou plusieurs tentes peuvent à tout moment quitter un campement pour un autre.

Entre la famille étendue et la tribu il y a la fraction, groupement socio-politique peut-être le plus actif mais aussi, traditionnellement, le plus mouvant, se divisant ou s'étendant de diverses manières au gré du nombre, des alliances et des querelles. La fraction n'est pas non plus une unité locale. Comptant entre 6 000 et 15 000 personnes, elle est répartie en plusieurs campements souvent voisins, mais un même campement peut très bien regrouper des tentes de fractions différentes. C'est pourtant cette unité moyenne que l'administration coloniale, puis post-coloniale, a choisi de prendre pour s'y reconnaître. Elle a ainsi donné au chef de fraction un pouvoir qu'il n'avait pas traditionnellement, tout en intervenant dans sa désignation. C'est en définitive sur-

tout de la bonne volonté et donc de l'intérêt du chef de fraction et de sa djemaa que dépend la connaissance des personnes et des biens d'une fraction.

Ce ne sont pas seulement les groupes qui se déplacent dans l'économie nomade traditionnelle, mais aussi les individus, chefs de famille ou jeunes gens qui vont de l'un à l'autre pour régler affaires de famille et affaires commerciales souvent confondues, ou encore accomplir des oeuvres pies. Groupes comme individus ignorent naturellement les frontières, artificielles pour eux, établies par le colonisateur. Leur identification nationale pose encore de nombreux problèmes aux jeunes Etats.

Il est évidemment plus facile de connaître statistiquement les sédentaires agriculteurs fixés sur leurs terres et groupés en villages. Cependant la mobilité des individus et des familles reste grande le long des frontières quand celles-ci traversent les domaines d'une même famille. C'est le cas pour les Toucouleurs qui ont très souvent des terres des deux côtés du Fleuve et habitent traditionnellement et alternativement l'un des deux villages qui se font face sur chaque rive.

A tous ces obstacles dûs à la non-concordance des superstructures et des catégories modernes et de la réalité encore traditionnelle, il faut ajouter certains effets de la colonisation et de la décolonisation qui consistent précisément dans une destructuration sans restructuration véritable. Dès les débuts de la domination française la sécurité plus grande et l'essor commercial, mais surtout la paupérisation et la surpopulation, ont provoqué une très forte émigration de la population active aussi bien nomade que sédentaire, d'abord vers les postes administratifs de l'intérieur mais plus encore au Mali, au Sénégal, en Guinée, etc., car en Mauritanie peu d'activités nouvelles et rétribuées étaient offertes. Ainsi entre 1939 et 1944, années non seulement de pénurie et de restriction des denrées importées mais de sécheresse, les effectifs des petits centres mauritaniens quadruplent ou quintuplent (56). En 1944, on compte une colonie de 30 000 Maures, aux 3/4 des hommes, dans les cités du Sénégal (57). En 1958, il est montré qu'à certaines saisons 50 % des hommes adultes toucouleurs du Fouta gagnent leur vie à l'extérieur (58).

Avec l'Indépendance l'exode à l'étranger continue, souvent plus clandestin car chaque Etat établit des contrôles douaniers pour

réserver les emplois disponibles à ses ressortissants. Mais c'est surtout le rush de l'intérieur et des pays voisins vers les nouveaux centres administratif, minier et portuaire, qui se produit. Nous verrons que certains trouvent un emploi stable et deviennent citadins; beaucoup retournent régulièrement dans leurs villages ou leurs campements où ils laissent femme et enfants après avoir accumulé une certaine somme; un nombre de plus en plus grand se clochardise, selon l'expression employée jadis par G. Fillon, c'est-à-dire qu'ayant quitté leurs structures tribales ou villageoises, ils ne s'insèrent pas pour autant dans le tissu urbain. Sans ressources fixes, ils constituent un nouveau sous-prolétariat. Commencée en 1958, la construction de Nouakchott fut faite en prévision d'une population de 22 000 habitants en 1975. On l'estimait déjà à 30 000 en 1965, officieusement à 40 000 en 1968 ! A Zouerate, cité minière construite en pleine zone de grand nomadisme, un logement fut réservé pour chaque ouvrier et sa famille. En 1966, un bidonville de 6 000 personnes au moins entourait la cité...

Il est clair que tous ces individus, surtout ceux de la troisième catégorie, échappent de plus en plus à toute prise comptable. Pour l'administration ils sont toujours recensés avec leur fraction ou leur village. Ils risquent ainsi d'être comptés deux fois ou pas du tout.

b) Mentalité traditionnelle et comptabilité moderne

Dans la mentalité traditionnelle, celle de la Bible comme celle des paysans noirs et surtout celle des nomades maures, on répugne à dénombrer avec précision et publiquement les biens et les personnes. Il est inconvenant de demander à une femme combien elle a d'enfants, encore plus de spécifier les filles et les garçons ou les enfants décédés et les enfants vivants - ou à un homme combien il a de serviteurs et de bêtes. De telles questions portent "le mauvais oeil".

Chaque personne concernée, et ses voisins, sait parfaitement à quoi s'en tenir et calculer pour son compte si besoin est, mais on n'en parle pas. C'est d'autant plus indiscret si le questionneur est un étranger, européen ou autochtone, mais d'autre fraction ou village, d'autre ethnie, tribu ou canton. Paysans et nomades ont du reste appris à leurs dépens depuis plus de soixante ans que lorsque ces étrangers posent de telles questions, c'est finalement pour

réclamer des impôts, prélever des biens, emmener des enfants à l'école ou des hommes à l'armée. Ils s'efforcent d'y échapper. Du reste le désert permet, et la sagesse nomade dicte, de ne pas rencontrer ceux qu'on ne désire pas rencontrer.

c) Désintérêt scientifique et intérêts économiques

Ces deux séries d'obstacles ne sont pas insurmontables si, bien connus, ils incitent à prendre des techniques originales et des précautions adéquates.

Pour enquêter dans un milieu traditionnel, il faut faire effectuer tous les relevés sur place par des membres de la même ethnie, voire de la même classe ou caste, curieux de leur propre société mais aussi formés aux techniques d'enquête et encadrés par des spécialistes.

Il faut ensuite préparer et sensibiliser suffisamment l'opinion, la rassurer et l'intéresser. Ceci est possible avec la collaboration de l'administration et du parti unique et surtout par une campagne radiophonique adaptée : "Il n'est pour ainsi dire pas de campement groupant plus d'une quinzaine de tentes qui ne dispose d'au moins un poste à transistors" (59).

Il faut enfin disposer d'un matériel important de transport et de communication-radio car dans la vallée du Fleuve les routes sont coupées plusieurs mois de l'année et en pays nomades les équipes volantes doivent souvent naviguer à la boussole ou au jugé à la recherche des campements. En pays nomade, après avoir dressé la liste des familles d'une fraction à l'aide des recensements administratifs précédents et des renseignements du chef de fraction, il faut retrouver chacune d'elle pour l'interroger (60).

Il n'y a jamais eu que deux enquêtes réalisées avec ces moyens et dans ces conditions en Mauritanie et donnant donc des résultats appréciables.

A vrai dire, la première portant sur la vallée du Fleuve, c'est-à-dire la rive mauritanienne et la rive sénégalaise entre Bakel et Richard Toll, 400 km environ, ne s'intéresse qu'à quelque 3 ou 4 % du territoire mauritanien. Elle est cependant fort importante car, avec le Guidimaka, ces terres sont les seules cultivées régulièrement et la majorité des sédentaires noirs du pays y habitent traditionnellement. Elle est aussi fort intéressante car très complète. Elle a non seulement étudié la démographie générale mais

les modes de culture, la structure foncière, la consommation, les budgets familiaux et la santé. Elle est déjà assez ancienne puisque les enquêtes sur le terrain se sont déroulées entre mars-avril 1957 et juin 1958, mais on verra que les éléments de base, techniques de production, rendements, mode et niveau de vie n'ont pratiquement en rien changé depuis douze ans, sauf à titre expérimental sur des superficies limitées (61).

Les résultats ont été publiés en un volume en 1962 (62) et nous nous en servirons largement quand il s'agira de l'économie agricole de la Mauritanie et des Toucouleurs de la Vallée du Fleuve au cours de cette étude.

Mais on ne saurait extrapoler les résultats de cette région très spécifique à l'ensemble de la Mauritanie. Même dans les statistiques portant sur l'ethnie maure, il s'agit en fait, comme le souligne l'enquête, de l'évolution originale, par sédentarisation agricole, de partie d'un groupement très particulier de la société traditionnelle maure, les affranchis.

La deuxième enquête a été menée en 1963 puis en 1964-65. Elle a procédé, comme la précédente dans la plupart des cas, par sondage au 1/10e, mais cette fois sur échantillons aléatoires représentatifs de l'ensemble de la Mauritanie, c'est-à-dire en grande partie constitués par des fractions nomades. Ce qui l'a amenée à interroger près de 140 000 personnes. Par contre elle n'a porté que sur l'unique objectif démographique exclusivement de tout autre. C'est à elle que nous devons les premiers et seuls renseignements solides de statistique générale.

L'histoire de ces deux enquêtes montre cependant que si les deux premières séries d'obstacles sont surmontables techniquement, la mise en oeuvre de ces moyens techniques est onéreuse et devient ainsi elle-même un troisième obstacle d'ordre financier et économique à la connaissance statistique des pays sous-développés.

La première enquête avait été réalisée sur crédit du F.I.D.E.S. avant les indépendances. Elle devait permettre une connaissance suffisante de la Vallée pour préparer un aménagement d'ensemble de la Vallée du Sénégal projeté déjà par la puissance coloniale depuis au moins 1945. Douze ans après, on en est à peu près au même stade des "avant-avant projets" et de la constitution laborieuse d'un lourd organisme politico-administratif regroupant l'ensemble des Etats riverains du Fleuve : l'O.E.R.S.

La deuxième enquête s'est vue allouer un peu moins de 1/8e des crédits publics affectés à la recherche, dans le cadre du premier plan quadriennal de développement 1963-66 (63). Les sept autres huitièmes étaient consacrés aux recherches géologiques, surtout minières, menées par le bureau d'études public français, le B.R.G.M. et qui ont du reste donné des résultats jugés intéressants en vue d'exploitation (64). Ainsi connaît-on mieux la structure géologique de la Mauritanie que celle de sa population.

Des crédits en vue d'une enquête sur les budgets familiaux et la consommation des ménages furent refusés par le F.A.C. (65). Si bien que la Mauritanie doit être un des seuls pays africains où l'on n'a aucune idée précise sur les ressources de l'ensemble des familles et leur utilisation. Par contre, des travaux jugés moins importants par les techniciens sur de nombreux points des secteurs secondaires et tertiaires modernes ont été réalisés, dont nous nous servirons le moment venu. Nous verrons alors que ce secteur moderne n'emploie que 14 % au plus de la population active mauritanienne et n'entretient que 10 % de la population globale. Sur les 90 % restants on ne dispose que de statistiques générales ou de renseignements vagues.

L'enquête dont nous parlons était inscrite au budget du premier plan en vue de "fournir les renseignements indispensables à l'élaboration du prochain plan quadriennal 1967-1970" (66). Ce deuxième plan devait accorder, comme on n'a cessé de le répéter, la priorité au secteur rural, c'est-à-dire à celui où subsiste 90 % de la population. En novembre 1970, il n'est pas encore entré en vigueur. Devenu plus modestement un "plan-cadre résumant les voeux du gouvernement dans le domaine économique", ce que l'on en sait permet de penser que ses objectifs de développement rural restent limités, localisés et dépendants de la bonne volonté de l'aide publique étrangère.

De cette enquête elle-même, effectuée par la S.E.D.E.S., seuls des "résultats provisoires" ont été publiés en 1966 (67). En 1970, on attend toujours la publication des résultats définitifs issus du dépouillement mécanographique de l'ensemble de l'enquête qui doit se poursuivre à Paris (68).

Ces faits nous semblent montrer une première fois que la recherche scientifique, dans les pays sous-développés plus qu'ailleurs, est en étroite corrélation avec les intérêts économiques en

jeu et que ceux qui s'exercent actuellement de façon dominante dans la Mauritanie actuelle se soucient assez peu du développement du secteur rural traditionnel qui constitue pourtant la réalité du pays dans son immense majorité. Il en résulte un désintérêt objectif pour toute connaissance statistique globale et poussée. Les causes de la "sous-analyse" sont les mêmes que celles du sous-développement (69) !

d) Structures traditionnelles et interdits politiques

Il existe un dernier obstacle à une connaissance statistique de la réalité sociologique objective que ni les techniques mises en oeuvre, ni les possibilités financières ne permettent de surmonter. Il y faudrait une volonté politique; or, surtout en Mauritanie, c'est, comme disent les psychologues, une "nolonté" qui sévit.

Officiellement, il n'y a plus de différences d'ethnies et de races en Mauritanie. On verra même qu'à partir de 1966 l'emploi des termes traditionnels eux-mêmes les désignant ont été interdits. On ne doit parler que par périphrase des "gens du Fleuve" ou des gens du Nord, des nomades ou des sédentaires, etc. De même, juridiquement, n'y a-t-il plus que des citoyens libres et égaux en droit et non des individus d'ordres et de castes au statut inégal.

Or la réalité sociologique et psychologique, du reste en rapide évolution, inéluctable mais non maîtrisée et voulue, est tout autre. Les affrontements d'ordre racio-ethniques de 1966 qui ont conduit à l'imposition susdite du tabou officiel en sont une preuve.

Les efforts des classes nobles traditionnelles, surtout maures, qui sont aussi membres ou alliées de la classe dirigeante moderne, pour retenir auprès d'eux "leurs" gens, d'origine servile ou tributaire, qui constituent leur seule main d'oeuvre en est une autre preuve.

Mais il n'est pas possible, dans une enquête autorisée officiellement d'interroger explicitement sur des questions d'ethnie, de classes ou de castes; encore moins de publier des résultats sur ces sujets. On en est donc réduit à procéder à des déductions, des recoupements, qui aboutissent forcément à des données plus aléatoires.

B - Statistiques générales

Cette revue des difficultés et des limites, accumulées en

Mauritanie, d'une connaissance statistique, nous a amené à donner un premier aperçu qualitatif mais dynamique de la société actuelle et de ses problèmes. Il est temps d'exposer les données positives et quantitatives dont on dispose sur elle.

a) Population totale

Avant l'enquête S.E.D.E.S. de 1965, les estimations officielles étaient très variables. Elles donnaient par exemple les chiffres de 746 835 habitants en 1962, 630 000 en 1960, 380 000 en 1945. Avant cette date, toutes les statistiques coloniales sont incomplètes par rapport à la Mauritanie actuelle puisque les deux Hodh étaient recensés avec le Soudan. On savait que les recensements administratifs sur lesquels étaient basées ces affirmations étaient au-dessous de la réalité pour les deux premières raisons susdites, modes de vie et mentalités traditionnelles, et aussi parce que, visant l'établissement de l'impôt, ils ne dénombraient pas avec précision les bergers, "serviteurs" divers et jeunes enfants qui en étaient dispensés (70).

Aussi, après l'Indépendance, les chiffres officieusement cités montaient-ils couramment jusqu'à 1 million, voire 1 million et demi d'habitants dès 1965.

Le premier résultat de l'enquête a été de montrer que, d'après les échantillons étudiés, la sous-estimation administrative, y compris dans le cas du dernier recensement général de 1962 qui servait de point de départ, n'était pas moins que de 45,6 % en moyenne, 39,8 % pour les sédentaires et 50,2 % pour les nomades (71). Il ne faut pas se dissimuler qu'une telle marge d'erreur affecte un très grand nombre de statistiques établies avant la fin de 1966 et qui prenaient comme référence les estimations officielles : revenu par tête d'habitants, répartition de la population par secteurs géographiques ou économiques, etc.

Le deuxième résultat de l'enquête fut d'estimer, avec plus de certitude qu'on n'en avait jamais eue, la population mauritanienne au 1.1.1966 entre 1 050 000 et 1 100 000 habitants. Sur cette base et dans les hypothèses actuelles du taux de reproduction, elle serait au 1.1.1969 environ de 1 120 000 et son évolution se poursuivrait ainsi (72).

1. Evolution de la population globale mauritanienne

1920	1930	1940	1950	1960	1970	1980
260 000	320 000	450 000	520 000	940 000	1 170 000	1 500 000

b) Répartition géographique

Pour une superficie elle-même évaluée entre 1 085 000 km^2 et 1 169 000 km^2, la densité par habitant s'établit donc autour de 1 au km^2. En fait la répartition est très inégale.

Elle atteint 30 hab/km^2 le long du Fleuve. Dans le Nord et le Centre, le nouveau centre minier mis à part, elle n'atteint pas 0,15 hab/km^2. En fait, 80 % de la population se trouve au sud du 17e parallèle, soit sur environ 1/7e de la superficie globale. A l'intérieur de cette zone, 20 % habitent le long du Fleuve et 30 % le sud-ouest du Hodh. Il ne s'agit pas seulement des sédentaires mais aussi des nomades qui, au-dessous de cette ligne, trouvent une steppe suffisamment fournie pour l'élevage des bovins. Tout indique que, sauf développement ou naissance de nouvelles exploitations minières au Centre et au Nord, cette proportion et ce déséquilibre ne cesseront de croître, accélérant le mouvement multiséculaire de glissement et de sédentarisation progressives des nomades vers le Sud. Cela ne peut manquer de poser des problèmes car la capacité des pâturages, donc des troupeaux, donc les possibilités de subsistance dans les conditions traditionnelles et actuelles sont près de leurs limites et déjà fragiles, à la merci d'une sécheresse.

Les densités d'habitants selon les cercles administratifs ne donnent donc pas non plus une image très fidèle de la réalité. Tous en effet, surtout ceux qui touchent les frontières sud/sud-est, comportent des régions de peuplement très inégal. Ainsi presque toute la population du Hodh oriental est-elle concentrée dans sa zone sud-ouest; celle de la Baie du Lévrier à Nouadhibou (Port-Etienne) même.

Nous portons cependant ces densités sur la Carte n° 4. Ce sont en effet les seules densités régionales qui soient calculées

avec précision par les services officiels. De plus, c'est pour nous l'occasion de représenter les divisions administratives de cercles et de subdivisions telles qu'elles ont existé depuis les débuts de la colonisation jusqu'au 1.1.1969 et auxquelles nous aurons souvent à faire référence.

Il faut signaler qu'à partir de cette date (73), qui est aussi la date limite de notre étude, des régions (avec des gouverneurs) et des préfectures ont remplacé cercles et subdivisions. Ces régions qui veulent être économiquement mieux adaptées répondent aussi à un besoin de centralisation politique. Elles n'ont plus d'appellations "régionalistes" mais des numéros. Pratiquement les 1e, 2e et 4e régions correspondent respectivement aux anciens cercles du Hodh oriental, du Hodh occidental et du Gorgol (plus M'Bout). La 3e région rassemble le Guidimaka et l'Assaba (moins M'Bout); la 5e, le Brakna et le Tagant; la 6e, le Trarza et l'Inchiri; la 7e, l'Adrar, le Tiris-Zemmour et la Baie du Lévrier. Enfin la commune de Nouakchott devient un district indépendant avec son propre préfet.

c) Villes et campagnes

L'enquête S.E.D.E.S. 1964-65 portait exclusivement sur des échantillons de population rurale. Pour arriver au chiffre global de 1 050 000 habitants, elle avait ajouté à l'estimation de la population rurale, par extrapolation des échantillons étudiés, le chiffre de 80 000 habitants qui était celui obtenu par le dernier recensement des centres urbains en 1961. L'enquêteur estimait déjà en 1962 que la population urbaine réelle était au moins de 120 000 habitants.

Si paradoxal que cela puisse paraître, ce recensement de 1961 est toujours le seul dont on dispose en 1970 comme référence de base de la population urbaine de Mauritanie. Or on a signalé ci-dessus que la croissance très forte des villes est un phénomène démographique majeur des dix dernières années, qu'on peut observer pour ainsi dire à vue d'oeil, mais dont l'appréciation exacte est difficile étant donné la population mouvante et de plus en plus sans "identité" qui s'y agite ou qui les entoure. Il est intéressant cependant de rapprocher les estimations officielles de différentes époques pour les villes ou bourgs de plus de 5 000 habitants actuellement.

De toutes ces villes, seules Atar et Kaedi sont anciennes, sièges de l'émir de l'Adrar et de certains almamy du Fouta respectivement. Mais elles ont connu un grand essor pendant la colonisation

dont elles furent en quelque sorte les capitales intérieures : la première comme relais et entrepôt commercial entre Nord et Sud, Maroc et Sénégal, et surtout comme point stratégique, administratif et militaire contrôlant le Nord du pays; la seconde comme marché central de toute la rive droite du Fleuve et surtout lieu d'achat et de vente de tout le pays nomade avoisinant.

2. Agglomérations de plus de 5 000 habitants en 1969 (74)

	1939	1944	1959	1962	1969
Nouakchott	-	-	2 000	5 510	40 000
Nouadhibou (Pt-Et.)	500	2 000	1 500	4 167	20 000
Fort Gouraud Zouerate	-	-	500	4 653	10 000
Kaedi	3 300	5 000	8 000	9 125	10 000
Atar	4 600	3 000	6 500	7 220	10 000
Boghé	-	-	2 300	5 858	6 000
Aïoun el Atrouss	-	-	4 000	5 052	5 000
Rosso	-	2 500	4 000	4 517	5 000

Toutes les autres agglomérations sont des créations coloniales. Postes administratifs installés à des croisements stratégiques pour la pénétration ou le contrôle, ces agglomérations se sont développées comme lieu de rassemblement d'une clientèle politique et d'un petit commerce de traite.

On voit que seules Nouakchott, Nouadhibou et Zouerate ont connu un essor extraordinaire depuis dix ans dû à leurs fonctions respectives de capitale administrative, de port minéralier et de pêche industrielle naissante, et de cité minière. On peut dire que ce sont des créations de la politique et de l'économie post-coloniales.

Toutes les autres agglomérations ont un chiffre de population stagnant ou à peu près. Aussi aucune nouvelle activité n'est-elle venu s'implanter. Atar au contraire a perdu sa garnison et a vu diminuer son commerce marocain. Kaedi a vu diminuer son rôle d'entrepôt au profit de Rosso avant la construction du Wharf de Nouakchott.

A ces agglomérations, il faut ajouter celles qui ont moins de 5 000 habitants. Ce sont d'une part, et par cercle, les autres centres administratifs d'origine coloniale (Kiffa, M'Bout, Kankossa, Aleg, Maghama, Selibaby, Tamchakett, Nema, Timbedra, Akjoujt (75), Boutilemit et Mederdra surtout), d'autre part les vieilles cités prestigieuses, palmeraies souvent, centres intellectuels et caravaniers qui datent du XIIIe ou même du Xe siècle (Ouadane, Chinguetti, Oualata, Tidjikja, Moudjeria, Tichitt).

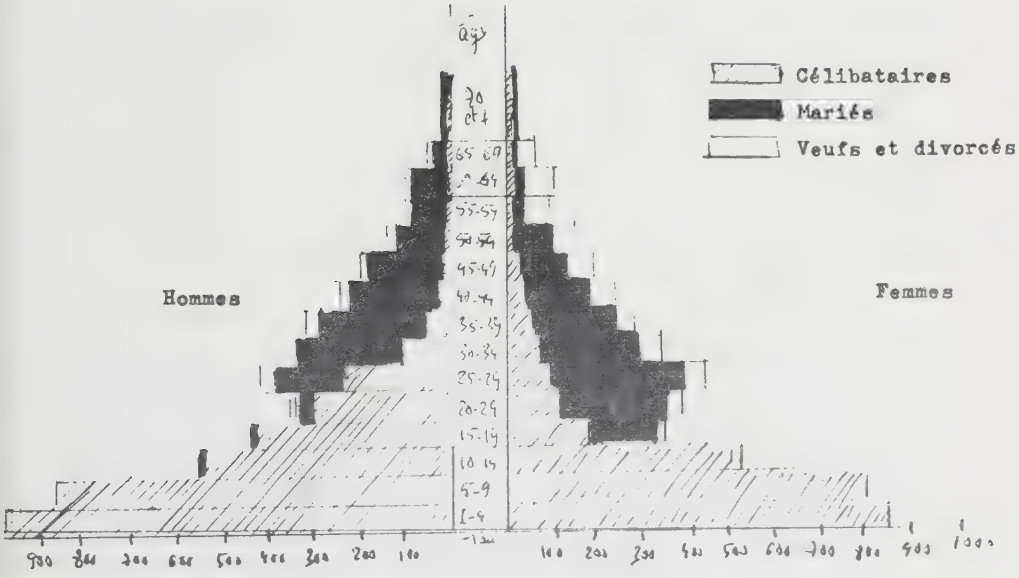
Toutes sont endormies dans la même torpeur. Un trait démographique les distingue, comme en témoigne le recensement de 1961, des trois cités modernes. Dans ces dernières, le nombre des hommes excède sensiblement celui des femmes : fonctionnaires et surtout employés de maison ou ouvriers s'embauchent périodiquement en laissant femmes et enfants au village ou au campement. Inversement, dans les anciens centres traditionnels ou coloniaux, résident femmes et enfants de notables et de clients. Les hommes nomadisent avec les troupeaux ou sont salariés en ville.

3. Répartition par sexe dans quelques agglomérations en 1962

Agglomérations	Hommes	Femmes		Agglomérations	Hommes	Femmes
Nouakchott	3 084	2 426		Chinguetti	1 112	1 309
Port-Etienne	3 097	1 077		Ouadane	572	562
Fort-Gouraud	2 825	1 768		Oualata	402	502
Atar	3 431	3 789		Kiffa	1 972	2 382
Etc. sans exception, sauf Rosso						

d) Age et sexe

4. Pyramide d'âge de la population rurale recensée (1964-1965) (76)



On reconnaît le "type parasol" des pyramides d'âge propre aux pays sous-développés où la conjonction d'une natalité demeurée forte et d'une mortalité sans cesse en baisse donne une masse de plus en plus grande de jeunes par rapport à la population totale.

Un Mauritanien sur deux a moins de 20 ans et, dans ce groupe, les deux tiers ont moins de 10 ans, ou encore un Mauritanien sur trois a moins de 10 ans. Il est remarquable que les classes d'âge de 15 à 24 ans soient relativement creuses témoignant des privations et de la sans doute très forte mortalité infantile qui ont sévi entre 1940 et 1949.

On peut estimer plus précisément les catégories d'âge de la population globale et leurs proportions de la manière suivante en 1968-69.

5. Quantité et proportion des grandes classes d'âge

Au-dessous de 6 ans	_ 214 000	19 %
Population scolarisable (6-15 ans) dont scolarisée	- 260 000 dont 29 000	23 % dont 10,1 %
Population potentiellement active (15-59 ans) H.et F. dont salariée	_ 565 000 dont 21 000	51 % dont 7 % (14 % des H.)
Au-delà de 60 ans	67 200	6 %

L'âge moyen de mariage est de 18 ans pour les femmes, mais de 30 ans pour les hommes. L'enquête S.E.D.E.S. n'a pas entrepris de sondage sur la polygamie. Nous signalerons plus loin qu'elle apparaît en corrélation directe avec la sédentarisation. Mais le nombre des divorcés est proportionnellement très important dès la strate des 25-29 ans, surtout chez les femmes. Ils forment alors les 4/5e de la catégorie des veufs et divorcés. Ce n'est qu'après 60 ans que la proportion se renverse.

La taille des ménages est sensiblement égale dans toutes les catégories de population, en moyenne de 4,6 personnes. Mais on verra que le ménage n'est pas une unité sociologique significative dans la structure traditionnelle comme dans la structure moderne.

e) Natalité, mortalité, taux d'accroissement

C'est toujours à partir de l'enquête 1964-1965 sur la population rurale qu'on peut établir les données de mouvement suivantes de la population.

6. Principales données de mouvement de la population mauritanienne

Espérance de vie moyenne	40 ans
Nombre moyen d'enfants nés vivants par femme	2,7
Nombre moyen d'enfants des femmes de 50 ans et plus	4,3
Taux brut de reproduction (77)	2,5
Taux de fécondité actuelle (78)	166 ‰
Taux de mortalité infantile de sexe masculin de sexe féminin	138 ‰ 134 ‰ 144 ‰
Taux de natalité (79)	45,1‰
Taux de mortalité générale	29 ‰
Taux d'accroissement annuel	17 ‰

On constate que le taux de natalité est un peu plus bas que dans les autres pays africains (80) et le taux de mortalité un peu plus élevé (81). Il en résulte un taux d'accroissement annuel un peu plus lent que dans beaucoup de pays limitrophes au Nord et au Sud où la population, dans les mêmes conditions, doit doubler en trente ans tandis qu'il faudrait cinquante ans à la population mauritanienne.

Les raisons de ces variations sont mal connues. Il faut évidemment les lier au fait que, contrairement à tous ces pays, la grande majorité de la population a un mode de vie nomade en région désertique ou sahélienne où le rôle économique des enfants est, on le verra, moins important que chez les sédentaires. Pourtant on sait

que la mortalité infantile, surtout celle du groupe jeunesse, est moins importante que dans les pays voisins (82). Les maladies infantiles les plus souvent enregistrées sont la rougeole et les amibiases; chez les adultes ce sont les maladies respiratoires, tuberculose, etc., les maladies vénériennes, et le paludisme dans le Sud. Selon les experts, la mortalité du groupe jeunesse serait provoquée bien davantage "par le manque presque total d'hygiène que par la malnutrition" (83), la ration alimentaire du nomade étant plus équilibrée que celle des sédentaires.

Signalons qu'avant l'arrivée des missions médicales chinoises en 1967 il y avait 25 médecins pour tout le territoire, soit 1 pour 44 080 habitants. Mais 12 se trouvaient dans les trois cités modernes, aucun dans le Hodh occidental, le Guidimaka et l'Assaba, 1 pour les 192 000 habitants du Hodh oriental (84).

C - Sédentaires, nomades et répartition ethnique

a) Maures et Noirs

On comprendra mieux dans la Troisième Partie de cette étude pourquoi la question de la proportion relative des ethnies dans la population globale a trouvé une actualité brûlante dans les dernières années de la colonisation et les premières de l'Indépendance. Elle était liée à la pratique de distribution proportionnelle, en fait sinon en droit, des hauts postes administratifs et politiques.

Alors qu'ils occupaient auparavant peu de fonctions subalternes et techniques dans l'administration coloniale, les Maures occupèrent dès l'Indépendance à peu près les 8/10e de ces postes, arguant du fait qu'ils constituaient au moins 80 % de la population. Les Noirs qui comptaient relativement un beaucoup plus grand nombre de fonctionnaires coloniaux, techniciens ou diplômés, contestèrent vigoureusement cette proportion. Cette politique fut officiellement désavouée en 1966 à la suite d'affrontements dont nous reparlerons. C'est alors qu'il fut interdit de parler de races et d'ethnies en Mauritanie.

Jusque-là, différents chiffres pouvaient être invoqués puisqu'on n'en possédait aucun de sûr pour l'ensemble de la Mauritanie. Vers la même époque, les premiers résultats de l'enquête 1964-1965 permettaient de trancher à peu près définitivement la question

statistique. Ce n'était évidemment pas pour autant une solution de la question politique et sociale. On verra cependant que celle-ci tend à se transformer et à passer de l'antagonisme ethnique à l'antagonisme de classe.

Pourtant l'enquête S.E.D.E.S. s'est bien gardé d'étudier directement la répartition ethnique. Elle ne distingue dans ses tableaux au sein de la population rurale étudiée que les sédentaires et les nomades.

De ce point de vue, elle compte :

Nomades	802 000
Sédentaires	158 000

auxquels il faut ajouter les 81 750 citadins, très sous-estimés, du recensement urbain de 1961 pour arriver au chiffre total de 1 034 850 habitants. Mais les catégories de nomades et de sédentaires ici employées ne correspondent que très approximativement à la réalité sociologique dynamique que laisseraient entendre ces termes. Ce sont des catégories administratives : ceux qui sont recensés par fraction et tribu, ceux qui sont recensés par village. Le mouvement de sédentarisation ne cesse en fait de se produire, soit par émigration dans les villes, soit par fixation des campements dans le Sud/Sud-Est du pays. Mais où finit le nomadisme, où commence la sédentarisation ? En tout cas, de très nombreux Maures Barattine qui cultivent régulièrement des terres de la vallée du Fleuve continuent à être recensés, par l'administration comme par l'enquête, dans des fractions ou tribus très éloignées du Fleuve. 6 500 d'entre eux seulement sont comptés comme sédentaires, alors qu'ils doivent bien être une cinquantaine de mille (85).

Par suite, les catégories de sédentaires et de nomades sont loin de recouvrir exactement les catégories Noirs-Maures. Outre les populations maures d'origine servile, fixées dans le Sud dont nous venons de parler, il y a les sédentaires maures traditionnels qui peuplent les vieilles cités et les Ksour de l'Adrar et du Tagant et qui restent les seuls à les peupler. On peut les estimer à 25 000 environ. Dans toutes les autres villes ou bourgs, la colonisation et surtout "l'industrialisation" dans les trois villes modernes ont implanté de fortes minorités noires jusque dans le Nord. Mais on ne dispose d'aucun renseignement précis sur ce point.

On peut supposer que pour le moment et au total la proportion des Maures et des Noirs s'équilibre à peu près dans la popula-

tion urbaine. Il est vraisemblable qu'à moyen terme les Maures deviendront plus nombreux dans les cités du Centre et du Nord dont ils peuplent les alentours.

Compte tenu de toutes ces données, à partir des listes de recensement administratif et de leurs marges d'erreur relevées par l'enquête, nous arrivons à la répartition ethnique suivante de la population rurale et donc des proportions approximatives pour la population globale (86) :

Maures	814 000	-	85 %
Noirs	149 000	-	15 %

b) Les Maures

Dans l'immense majorité, les Maures restent nomades. Ils sont en tout cas tous marqués par leur enfance ou leur milieu familial nomade. Mais le degré de nomadisation est très inégal, de plus en plus important à mesure qu'on remonte vers le Nord. Il est de plus en plus courant, au sud du 17e parallèle, de voir au milieu des tentes quelques maisons "en dur" : celles du chef et parfois des notables, l'école, une boutique; troupeaux et bergers se déplacent mais non plus les familles.

Dresser la liste des tribus et des fractions avec leurs terrains de parcours est un travail qui dépasse notre compétence et le cadre de cette étude. Certaines tribus, on l'a dit, on des fractions établies d'un bout à l'autre de la Mauritanie, la plupart sur plusieurs cercles sinon plusieurs pays. Ces fractions, dispersées en plusieurs campements souvent, sont mouvantes, se font et se défont au gré des années. Une seule subdivision du cercle du Trarza, celle de Boutilimit, comptait - par exemple en 1937 - 28 000 habitants répartis en 17 tribus et 200 fractions (87).

Etablir une telle liste pour l'ensemble de la Mauritanie est donc un travail qu'il faut réserver à un administrateur maure érudit et disposant de loisirs. On se contentera ici de reporter sur la carte des répartitions ethniques le nom de quelques-unes des principales tribus dont nous aurons à parler le plus souvent dans ce travail, à leur lieu de nomadisation habituelle.

Il est plus intéressant dans notre perspective d'essayer d'avoir une idée de la répartition numérique entre les ordres et les castes qui constituent la structure originale de la société maure. Les résultats publiés de l'enquête se contentent d'estimer la pro-

portion entre ceux qu'on appelle les Maures blancs et les Maures noirs. Les premiers sont des gens libres, guerriers, marabouts, tributaires ou castés; les seconds sont les catégories serviles, esclaves ou affranchis, d'origine noire. Soit :

Maures blancs — 60 à 70 % — 490 000 à 570 000
Maures noirs — 40 à 30 % — 324 000 à 244 000

Mais il y a un tableau de résultats, encore non publié ni exploité (88), qui permet sans doute de se faire une idée plus détaillée de cette distribution numérique. Il s'agit d'un tableau qui vise à établir la proportion par caste et par ordre d'individus qui savent lire et écrire l'arabe ou le français dans la population maure de plus de 12 ans. Sachant que les moins de 12 ans constituent environ 38 % de la population globale, on peut estimer la répartition de la population globale et en tout cas établir des pourcentages relativement approchés de la réalité. Leur signification apparaîtra mieux plus tard.

7. Répartition de la population maure par caste et ordre

	Population de + de 12 ans	Population globale	Pourcentages
1. Guerriers	76 287	123 045	15 %
2. Marabouts	179 911	290 180	36 %
3. Zenaga (tribut. blancs)	22 400	36 130	5 %
4. Artisans (forgerons et griots)	9 406	15 170	2 %
5. Harattine	144 259	232 475	29 %
6. "Serviteurs"	65 346	105 400	13 %
Total Maures blancs (1 + 2 + 3 + 4)		464 525	58 %
Total Maures noirs (5 + 6)		388 075	42 %
Total "Nobles" (1 + 2)		413 225	51 %
Total assujettis (3 + 4 + 5 + 6)		389 375	49 %

c) Les Noirs

Ils appartiennent à plusieurs ethnies. En décomposant, comme pour les Maures, les strates des recensements administratifs et en tenant compte des sous-estimations avérées, on arrive aux estimations suivantes :

8. Répartition ethnique de la population noire

Toucouleurs	66 400
Peuls	40 000
Sarakollé	31 000
Ouolofs	8 800
Divers	2 800

Les Toucouleurs sont donc largement majoritaires dans cette minorité noire, et surtout les poularophones. Car si les Peuls ont leur propre mode de vie traditionnel semi-nomade, ils sont étroitement apparentés aux Toucouleurs par la langue, de très nombreuses traditions communes et une certaine endogamie. Dans la vie moderne, ils se confondent pratiquement avec eux. Les poularophones constituent donc plus des deux tiers de la population noire de Mauritanie.

C'est une des raisons qui nous a amené à étudier la société toucouleur traditionnelle à côté de la société maure, faute de pouvoir étudier toutes les ethnies noires. L'autre raison c'est que toutes ces ethnies sont très proches l'une de l'autre par le mode de subsistance et les structures sociales. L'histoire de la région est celle de leurs mélanges et de leurs différenciations. De ce point de vue la société toucouleur nous paraîtra exemplaire.

Les Toucouleurs s'étendent tout au long des deux rives du Fleuve dans le Fouta Toro; les Peuls de même mais plus éloignés de l'eau. Les noyaux sarakollé les plus importants se trouvent au confluent du Sénégal et du Falémé, puis de part et d'autre de la frontière mauritano-malienne. Les Ouolofs sont surtout nombreux à l'ouest

de la Vallée en direction de l'embouchure du Fleuve (89).

L'enquête S.E.D.E.S. de 1964-1965 ne fournit pas de données qui permettent d'évaluer approximativement la distribution de la population par ordre et par caste qui, on le verra, sont beaucoup plus nombreuses que chez les Maures. Les sondages M.I.S.O.E.S. de 1958 ont établi les pourcentages suivants (90) :

9. Pourcentages de la population toucouleur par caste et ordre

Torobé (sing. Torodo)	45 %	classe dominante marabouts, guerriers, paysans
Sebé (sing. Tiedo)	10 %	guerriers, paysans
Subalbé (sing. Cubalo)	16 %	pêcheurs
Nyenbé (sing. Nyendo)	7,5 %	artisans divers
Matioubé (sing. Matioudo)	21,5 %	affranchis, captifs

d) Maures et Noirs. Eléments comparatifs

Un certain nombre de données statistiques révèlent des structures différentielles entre les deux communautés. Les Maures sont pratiquement tous monogames, tandis que les Noirs sédentaires sont volontiers polygames.

10. Répartition des hommes ayant 2 femmes ou plus dans la Vallée du Sénégal par ethnie (91)

Ouolofs 41 %	Toucouleurs 19 %	Maures 3 %
Sarakollé 30 %	Peuls 21 %	

Par contre, la mobilité conjugale semble beaucoup plus élevée chez les Maures. La nuptialité est beaucoup plus précoce chez les Noirs : les femmes s'y marient en moyenne à 15 ans, mais à 21 ans chez les Maures.

Si la taille moyenne des ménages est sensiblement égale

dans toutes les ethnies, il n'en est pas de même des concessions ou grandes unités familiales qui forment le cadre de la vie quotidienne. Chez les Maures, elles se confondent très souvent avec la tente-ménage; chez les Noirs elles regroupent 3, 4, 5 ou 6 ménages.

Mais ce sont les données de mouvement qui peuvent révéler éventuellement une dynamique différente des deux communautés. L'enquête M.I.S.O.E.S. de 1958 avait trouvé des pourcentages différentiels dans la vallée du Fleuve qui, dans le cadre passionnel évoqué plus haut, avaient de quoi inquiéter les uns et rassurer les autres. Les taux d'accroissement relevés pour chaque groupement (92) faisaient prévoir en effet une nette évolution des proportions globales de la population.

11. Evolution des proportions par ethnie de la population mauritanienne totale d'après les taux d'accroissement établis dans la vallée du Fleuve

	1960	Taux d'accroissement annuel	1980	
Maures blancs	53 %	7 ‰	34 %	60 %
Maures noirs	27 %	11 ‰	26 %	
Noirs sédentaires	20 %	24 ‰	40 %	40 %

Les enquêteurs de 1958 se gardaient d'étendre ces résultats à l'ensemble de la Mauritanie. Ils donnaient cependant des ordres de grandeur plausibles. Or, selon les résultats provisoires de l'enquête de 1964-65, il semble que pour l'ensemble de la Mauritanie les différences de vitalité biologique soient beaucoup moins grandes. Elles s'établiraient comme suit :

12. Données de mouvement comparées des ethnies noires et maures en Mauritanie

	Maures	Noirs
Nombre moyen d'enfants nés vivants par femme (93)	2,6	4,2
Nombre moyen d'enfants de femmes de 50 ans et plus (93)	4,2	4,9
Taux brut de reproduction (93)	2,4	3,0
Taux de fécondité actuelle (93) (pour 1000 femmes de 15 à 49 ans)	163 ‰	177 ‰
Taux de mortalité infantile (94)	185 ‰	191 ‰
Taux de natalité (95)	43 ‰	48,5 ‰
Taux de mortalité générale (96)	28 ‰	29 ‰
Taux d'accroissement annuel (96)	15 ‰	19 ‰

e) Conclusion

Si nous avons tenu à noter ces données comparatives, ce n'est pas du tout que nous y voyons le secret de la situation mauritanienne. Mais la comparaison tient à coeur à certains et ce sont des données, si aléatoires soient-elles, dont il faut tenir compte avec précision si l'on veut comparer.

A notre avis, toutes les différences statistiques relevées ici tiennent non pas à des différences ethniques, voire raciales, mais fondamentalement à des modes de vie - sédentaire ou nomade - et à des structures sociales. Précisément si le taux d'accroissement des Maures se rapproche de celui des Noirs, c'est parce qu'ils se sédentarisent et que les grands nomades où la sélection biologique est si forte sont fort peu nombreux aujourd'hui. Il reste que ceux qui sont le plus sédentarisés et dont le taux d'accroissement est à peu près le même que celui des Noirs sont les Maures noirs. Ces pro-

ducteurs exploités dans la société traditionnelle sont aussi les véritables prolétaires au sens étymologique du terme : ceux qui, on comprend pourquoi, ont à se reproduire le plus naturellement possible.

Il en est de l'ensemble des données statistiques et même historiques et géographiques rapportées dans les pages précédentes comme de ces données comparatives. Elles ne peuvent prendre une signification que replacées dans les structures socio-économiques, politiques et idéologiques, et leurs transformations, que nous allons maintenant étudier.

Première Partie

LE SYSTEME TRADITIONNEL

LES FORMATIONS SOCIALES TRADITIONNELLES

MAURES ET TOUCOULEURS (1)

Première Section - LA SOCIETE MAURE TRADITIONNELLE

I

LES STRUCTURES SOCIO-ECONOMIQUES DE BASE
ECONOMIE PASTORALE ET CONSANGUINITE

---

1. Les activités économiques : l'élevage nomade et ses annexes

A - L'élevage

Dans les conditions écologiques évoquées plus haut, il est évident que l'élevage est la principale activité économique pratiquable par tous en tout temps et en tout lieu, sahel ou désert proprement dit, en dehors du Guidimaka et de l'étroite bande du Fleuve où les Maures ne sont pas majoritaires.

a) Les facteurs naturels : eau et pâturages

L'eau qui fait pousser l'herbe et permet d'abreuver les troupeaux est le facteur déterminant de toute l'économie pastorale. Or, dans les conditions traditionnelles qui sont encore celles d'aujourd'hui, ce facteur est aussi rare et capricieux que techniquement peu maîtrisé. Abreuvoirs et pâturages constituent donc une infrastructure ou des moyens de production limités et précieux.

On a vu (2) qu'au sud de l'isohyète 100 le tapis végétal est permanent sur les sols qui le permettent (dunes fixes), renouvelé chaque année quoiqu'irrégulièrement par les pluies d'hivernage

de juillet à septembre. Au nord de cette ligne, les pâturages sont beaucoup plus rares, maigres, imprévisibles et temporaires, dépendant des chutes brusques de pluie. A l'ouest, sur la bande littorale, ils sont cependant favorisés par la rosée et les nappes d'eau salée qui affleurent. A l'est et au nord-est, d'immenses contrées ne possèdent aucune végétation.

Il y a des abreuvoirs naturels : bras du Fleuve, mares permanentes peu recommandées, dans le sud; rivières (ouedi ou plutôt batha) ou mares temporaires (daya) après des pluies; sources (aïn) ou bassins rocheux (guelta) au pied des falaises. Mais ces abreuvoirs sont rares et localisés. Dans l'immense majorité de la superficie du pays, pour avoir de l'eau il faut creuser des puits soit profonds de 2 m à 2,50 m seulement dans les dépressions (oglat, sing. ogol) où l'on puise souvent de l'eau salée, soit de 30 à 60 m quand on peut atteindre une nappe d'eau profonde (biar, sing. bir et hassian, sing. hassi). Le Trarza possède ainsi un réseau assez serré de puits d'une soixantaine de mètres en moyenne. Traditionnellement, ils sont coffrés avec des branchages et des pierres et s'éboulent facilement d'une année à l'autre.

b) Le bétail

La quantité et le rendement du bétail, qu'on estimera à la fin de ce chapitre, et sa qualité, sont fonction de l'eau et des pâturages consommables. Au nord de l'isohyète 100, les 3/4 du pays sont le domaine exclusif de la chèvre et du chameau. Ce camelus dromedarius a une seule bosse, peut passer quatre mois d'hiver sans boire sur de bons pâturages et effectuer de longs déplacements à leur recherche. Mais il peut descendre beaucoup plus au sud. Seuls l'extrême sud, au-delà de l'isohyète 300, trop humide et malsain pour lui, et le nord-est du Hodh oriental et de l'Adrar, absolument désertiques, lui sont interdits.

Au sud de l'isohyète 100 apparaissent ovins et bovins. Ce sont en général des races adaptées aux longs parcours, plus rustiques et résistantes, plus laitières aussi, mais de moins bonne viande que celles des Peuls et des Toucouleurs. Le boeuf ou zebu maure a une bosse mais non pas la robe blanche et les grandes cornes du fameux bororo peul. Un bovidé doit absorber en moyenne 30 à 40 litres d'eau par jour. La plus grande quantité de pâturages et les meilleures possibilités d'abreuvement expliquent que son élevage

soit surtout concentré dans un rayon de 100 à 150 km du Fleuve, là où justement le chameau ne peut demeurer : subdivisions de M'Bout et de Boghé, cercles du Guidimaka et du Gorgol. A mesure qu'on remonte vers le Nord, la proportion des ovins puis des caprins l'emporte sur celle des bovins. Les moutons ne sont pas les races à laine de l'extrême Nord et du Maroc, mais, comme dans le reste du sahel, des espèces à poils bruns ou noirs. On a ainsi du Nord au Sud des pasteurs essentiellement chameliers, puis chameliers-moutonniers et moutonniers-bouviers.

c) Le nomadisme

Le nomadisme caractérise tous ces types d'élevage extensif. Il dépend évidemment à la fois des puits et des pâturages et des espèces animales "cultivées". Il vaudrait mieux parler de transhumance car les déplacements, malgré les apparences, sont réguliers et obéissent à des lois précises. On peut en repérer trois types, d'amplitude et de durée inégales, qui se superposent et s'imbriquent. Le plus grand et le plus lent constitue la métamorphose imperceptible du nomadisme en son contraire : la sédentarisation.

Il y a d'abord les petits déplacements pendant la même saison, surtout l'hiver, imposés par la faible densité des pâturages. Ils sont évidemment plus fréquents chez les grands chameliers du Nord.

Il y a ensuite les déplacements saisonniers qui reviennent chaque année. On "monte" vers le Nord en hivernage, juillet-octobre, parce que les pluies multiplient moustiques et maladies dans le Sud et reverdissent le Nord. On descend vers le Sud pendant la saison sèche chercher de l'eau et des pâturages. L'amplitude moyenne annuelle serait de 350 km pour les chameaux - mais pour certains ou certaines années de 800 à 1000 km -, et de 100 km pour les bovins. Plus on descend vers le Sud, moins ces déplacements sont importants. Les semi-nomades restent autour du même puits pendant la saison sèche et ne se déplacent plus que de quelques kilomètres pendant l'hivernage.

Enfin il y a une tendance multiséculaire de l'ensemble des nomades à glisser peu à peu vers le Sud, à se sédentariser en devenant petits pasteurs et agriculteurs saisonniers, voire, entre Sénégal et Niger, à se confondre avec les ethnies noires locales. Cette tendance s'explique : quand, dans le Nord, une ou des années

de sécheresse succèdent à des années de relative abondance, l'espace "vital" devenu plus rare pour un cheptel plus nombreux est très âprement disputé. Guerres, pillages, famine contraignent les plus faibles à descendre vers le Sud en repoussant à leur tour plus bas ceux qui y sont. Avec les années, l'équipement, les bêtes puis le goût nécessaires pour remonter manquent. Ceux qui sont à l'extrémité de cette onde de choc se mettent à pratiquer des activités complémentaires puis de plus en plus indispensables - la sédentarisation insensiblement les gagne.

Ce mouvement n'est limité ni au sud de la Mauritanie, ni à l'époque contemporaine. Il s'observe depuis la préhistoire sur les deux rivages (sahel) du désert qui va de part et d'autre du Tropique du Cancer de l'atlantique mauritanien à l'est de la péninsule arabique au moins (3). S'il est prédominant dans le sens sud-nord en Arabie et dans le sens nord-sud en Afrique, c'est qu'un phénomène démographique de plus grande ampleur s'est souvent superposé à celui décrit ci-dessus propre au nomadisme pastoral en région désertique. Il s'est trouvé que les excédents de population sédentaire et donc l'émigration sous forme de nomadisation ou d'invasion d'une partie d'entre elle ne se sont pas produits en Syrie ou en Afrique noire, mais dans le sud et l'ouest de l'Arabie : Yemen, Hejjaz, etc.; ou dans le nord de l'Afrique : Egypte et Maghreb. Or les populations de ces régions sont d'ethnies arabes ou arabo-berbères. On reviendra dans la Troisième Section de cette Partie sur la conjonction de ces trois phénomènes déterminante dans la genèse des formations sociales mauritaniennes et en général du système social ouest-africain.

B - Activités connexes et annexes

L'élevage, tel qu'on vient de le décrire brièvement, est la production dominante de la société traditionnelle maure. Mais elle est accompagnée d'activités qu'on peut appeler annexes dans la mesure où elles sont indispensables à la production et à la reproduction de l'économie pastorale, comme l'artisanat; connexes dans la mesure où elles en sont des compléments utiles et appréciés dont la pratique est plus ou moins favorisée par l'activité principale, comme la guerre, le commerce, la culture.

a) L'artisanat

Comme chez les autres nomades sahariens, l'artisanat traditionnel est peu différencié et spécialisé. Il n'est pas une production faite en vue de l'échange mais pour fournir tous les objets indispensables à l'économie et à la vie quotidienne des nomades. Or ceux-ci doivent être nécessairement limités, pas trop encombrants ni pesants.

La matière première d'une bonne partie de ces objets est du reste un sous-produit de l'élevage. Avec les peaux de chèvre tannées on fabrique ces outres qui gardent la forme de l'animal (guerba); avec les peaux de veau des coussins en cuir, décorés ensuite de signes géométriques de couleur, des sacs (tassoufra), des sachets qui enfermeront les amulettes (tehelil), des ceintures (nis'aa), des brides, des éléments de selle, etc. Avec les poils des chameaux, plus souvent des moutons ou chèvres, on tisse des bandes de tente, des accessoires de harnachement. Avec les crins des bovidés ou des camelins on confectionne des cordes d'attache ou des instruments de musique.

Mais on fabrique aussi avec d'autres matières quelques objets plus rares et précieux : bijoux, bracelets, pendentifs d'or et surtout d'argent; plats, coffres, palanquins de femmes en bois; quelques armes blanches ou objets divers en fer ou métal à commencer par les outils de l'artisanat : pince, marteau, poinçon (4).

b) Le commerce et la guerre

Il est courant de noter que le Maure est un "commerçant-né". Quand un Maure rencontre un autre Maure, dit-on, il ne se contente pas d'échanger des informations mais il cherche à marchander quelque bien.

Ce trait psychologique évident, Marx en avait donné les conditions objectives et générales :

> Les peuples nomades développent les premiers la forme argent parce que tout leur bien et tout leur avoir se trouve sous forme mobilière et par conséquent immédiatement aliénable. De plus, leur genre de vie les met constamment en contact avec des sociétés étrangères, et les sollicite par cela même à l'échange des produits. Les hommes ont souvent fait de l'homme même, dans la figure de l'esclave, la matière primitive de leur argent; il n'en a jamais été de même du sol (5).

Possesseur de biens aliénables, le bétail, au contact de

sédentaires producteurs de biens différents, ayant au surplus le monopole, avec le chameau, du seul moyen de transport possible entre eux, le nomade maure a tout en effet pour être un commerçant, épisodiquement ou en permanence selon les occasions, mais véritable, c'est-à-dire avisé et informé des "cours" sur les différentes places, qui achète pour revendre avec bénéfice. Le paysan sédentaire, au contraire, comme le Toucouleur dont le bien essentiel, la terre, est inaliénable et les ressources périssables, se contentera plus souvent de vendre pour acheter, sous forme de simple troc.

On a également remarqué après Marx que commerce et pillage sont dans bien des cas, surtout entre sociétés précapitalistes, difficiles à distinguer. La guerre n'est pas seulement la politique menée par d'autres moyens, mais aussi l'échange. C'est le cas des nomades du Sahara et en particulier des Maures.

Les fameux rezzou apparaissent ainsi, dans l'économie maure traditionnelle, comme une opération commerciale particulièrement risquée et coûteuse mais qui, réussie, peut rapporter 100 ou 1000 pour 1, tout comme les opérations des pirates-marchands grecs, latins, carthaginois, normands, varègues, barbaresques... et européens jusqu'au XVIIIe siècle (6). Chez les Maures de véritables contrats coutumiers liaient mises de fonds (bêtes, armes...) et exécutants et répartissaient à l'avance pertes et profits (7). Pratiquées chez d'autres nomades ennemis ou sur les caravanes protégées par eux, ces "descentes" procuraient troupeaux, marchandises et parfois rançons; chez les sédentaires des Ksour et surtout du Fleuve, céréales et surtout esclaves.

On ne reviendra pas sur les caractéristiques du grand commerce transsaharien qui fit au Moyen Age la fortune, aux deux sens du terme, des Almoravides et des ethnies soudanaises constituées en royaumes marchands (8). La décadence économique du Maghreb et du monde arabe tout entier à partir du XVe siècle, l'essor à la même époque de la traite européenne à partir des côtes et des fleuves de l'Ouest tarit ou détourna l'essentiel de la production des deux "rives" mauritaniennes et amena Toucouleurs et surtout Maures à se refermer relativement sur eux-mêmes. Mais l'échange ne s'arrêta jamais complètement : produits artisanaux du Maghreb, esclaves d'Afrique noire continuèrent à traverser la piste nord-sud de Mauritanie, avec les tribus de l'Adrar pour intermédiaires. Ce commerce ne connaîtra un véritable déclin que dans les premières années de

la colonisation puis de l'Indépendance avec le bouclage des frontières mauritano-marocaines.

Mais il convient d'insister sur les deux seules productions faites par les Maures eux-mêmes et essentiellement en vue de l'échange. L'une, celle du sel gemme, date du XIe siècle; l'autre, celle de la gomme, de la fin du XVe siècle. Toutes deux, quoique moins abondantes, continuent aujourd'hui.

Le sel n'a jamais cessé d'être une denrée précieuse et nécessaire pour l'alimentation des hommes et des bêtes des régions nomades et des pays sédentaires qui en manquent. Les principaux gisements exploités depuis le XIe ou XIIe siècle en Mauritanie furent ceux de la sebkha d'Idjill, cuvette de 80 km sur 10, et de Awlil, surtout N'Terert, gisement plus étendu encore mais marécageux entre le delta du Fleuve et la côte atlantique. Mais on en extrait aussi des environs de Oualata et près de Tichitt.

L'exploitation se fait à ciel ouvert. On taille des barres de 1 à 1,50 m de longueur sur 30 à 40 cm de largeur et 5 cm d'épaisseur, à Idjill, pesant de 25 à 40 kilos. Celles du Awlil sont plus petites et s'effritent davantage. Ces dernières sont traditionnellement la propriété de l'émirat du Trarza, tandis que la fraction Kounta de Ouadane a le monopole d'extraction sur la sebkha d'Idjill.

Depuis toujours, les trois quarts de la production sont écoulés au Soudan (Tombouctou) ou sur les chemins qui y mènent. Aujourd'hui encore l'essentiel du sel d'Idjill est transporté par chameau à raison de quatre barres en moyenne par bête. Il faut huit jours pour l'acheminer par longues caravanes atteignant 200 têtes souvent d'Idjill à Ouadane ou, plus souvent désormais, Chinguetti et Atar où il est commercialisé. Une petite partie aujourd'hui descend ensuite vers Kiffa et le Fleuve par Tidjikja. La plus grande partie continue à emprunter la vieille voie que seuls peuvent frayer les chameaux vers Oualata par Tichitt en un mois environ. Au total, il faut plus d'un mois et demi pour franchir près de 1200 kilomètres (9).

Le sel du Trarza peut être acheminé aussi par boeufs ou ânes jusqu'au Fleuve qu'il remonte ensuite vers le Mali.

Il est difficile naturellement de donner des chiffres de production. Les chroniqueurs arabes du Moyen Age parlent de 60 000 barres par an pour Idjill seul et de 120 barres par jour extraya-

bles par une équipe de six hommes. Diego Gomez, au XVe siècle, signale des caravanes de plus de 500 chameaux qui devaient se dérouler sur plusieurs kilomètres. En 1967, on a extrait officiellement de la sebkha 45 139 barres de 25 kg, soit 1 128 tonnes de sel, 300 tonnes seulement environ des salines du Trarza, soit au total 1 428 tonnes (10). Mais depuis 1955 le sel mauritanien a perdu de nombreux débouchés à cause de l'augmentation de la production malienne et de la concurrence du sel marin de Kaolak. Avant cette date, les mines du Trarza produisaient à elles seules une moyenne annuelle de 3 000 à 4 000 tonnes (11).

La même concurrence malienne et sénégalaise a provoqué un effondrement des cours depuis 1955. Ceux de 1967 peuvent cependant donner une idée des coûts de l'extraction faite par des gens serviles, et des profits opérés par les propriétaires transporteurs et commerçants. A cette époque, la barre de 25 kg était vendue à Idjill 40 F C.F.A., dont 30 au producteur, 5 au propriétaire Kounta et 5 à la commune de Fort-Gouraud. Le kilo était revendu au détail à 300 km de là, à Chinguetti, 15 à 25 F, 35 à Tidjikja, 75 à Aioun. Le kilo de sel du Trarza était payé au producteur autour de 1 F le kilo. A 150 km de là, à Rosso, il était revendu 10 F le kilo (12) !

Mais traditionnellement le sel n'était pas vendu à prix d'argent. On a vu qu'au Moyen Age il était troqué contre de l'or, parfois poids pour poids. Aujourd'hui encore il est échangé dans le Sud contre des céréales : une charge de sel contre deux charges de mil. Au Moyen Age les commerçants arrivés à Tombouctou vendaient la charge complète avec tous les chameaux dont ils étaient propriétaires (Messoufa de Taoudenit). Aujourd'hui les chameliers sont rémunérés en nature : une barre de sel par exemple par charge de chameau.

C'est entre Mederdra et Nema, sur une bande de 50 à 100 km, qu'on trouve les goniake porteurs de gomme. Les nomades utilisent ce fruit comme aliment des chameaux et parfois, en temps de disette, des hommes, et aussi comme médicament. Mais ce produit, indispensable pour l'impression des toiles peintes, a été dès le début du XVIe siècle l'objet d'une rivalité acharnée entre Portugais, Hollandais, Anglais établis à Arguin et à Portendick et des Français de Saint Louis qui finirent par acquérir le monopole de sa commercialisation sur le Fleuve. Exclusivité mondiale de la Mauritanie jusqu'au début du XXe siècle, la production de la gomme est assurée aujourd'hui

pour les 8/10e au Kordofan, ex Soudan anglo-égyptien. La Mauritanie exporte annuellement environ 3 000 tonnes, chiffre que n'a jamais dû beaucoup dépasser la récolte traditionnelle.

Il s'agit ici du pur commerce de traite. La gomme était échangée dans les escales du Fleuve contre des esclaves, du tissu, des armes et autres produits manufacturés de moindre valeur. Les traiteurs européens s'assuraient ainsi un double très important profit à l'exportation et à l'importation. Les maisons de commerce françaises (Maurel et Prom, Buhan et Teissère, Deves et Chaumette) en sont les successeurs directs et opèrent selon le même schéma. Du côté mauritanien, la gomme est toujours recueillie, entre décembre et juillet, par les bergers des tribus maraboutiques de la région, amassée, acheminée et échangée aux escales par ces derniers. Avant la colonisation, les émirs du Trarza et du Brakna ou telle puissante tribu guerrière percevaient des taxes sur ce transport tandis qu'ils recevaient de la Compagnie ou des gouverneurs du Sénégal les fameuses "coutumes" annuelles en échange de leur bienveillante neutralité, naturellement sans cesse remise en question et de nouveau marchandée (13).

Outre ces deux productions pour l'exportation, les Maures ont toujours pratiqué entre eux et avec les sédentaires voisins un échange de produits vivriers, peu abondant comparativement à la production alimentaire autoconsommée de part et d'autre, mais intense par la rapidité et la multiplicité des transactions. Enfin ces éleveurs ont su profiter des concentrations sédentaires qui pouvaient se réaliser à certaines époques sur les rives du Sahara. C'est ainsi que les Regueibat et les Tekna alimentèrent en chameaux et moutons les marchés du sud marocain pendant le XIXe siècle (Goulimine), tandis qu'à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, et surtout à la grande époque coloniale, les tribus maraboutiques du Sud prirent l'habitude d'amener des troupeaux de boeufs et de moutons à Saint Louis et jusqu'à Dakar.

Tous ces produits, de la viande séchée, du cuir brut, du beurre fondu..., sont échangés contre des produits alimentaires : mil des sédentaires du Sud; dattes, blé, orge des sédentaires des oasis; tissus, fusils et "pacotille" européenne et, surtout depuis la fin du XIXe siècle, thé vert et sucre; produits artisanaux du Maghreb : "service" à thé, plateaux, tapis, etc.

Pour opérer tous ces échanges, il n'y avait pas tradition-

nellement de monnaie universelle mais plusieurs équivalents simples selon le type de commerce. Comme il est naturel chez des éleveurs, c'est la tête de bétail qui servait couramment de moyen de paiement, d'échange et aussi de thésaurisation et de mesure de la valeur dans les petites transactions entre nomades ou avec les sédentaires. Aussi le vocabulaire hassania est-il très riche sur les animaux, précisant d'un même concept âge, sexe, qualités diverses. Les rapports établis étaient bien connus. Un grand mouton (sagata) vaut deux moutons adultes moyens (jedaa) ou quatre moutons en sevrage (m'haidana) plus un mouton de deux dents (ternia) ou encore deux sevrés (maftuma), etc. (14). Dans le Sud, la mesure de mil, dans le Nord celle de dattes peuvent se combiner ou remplacer ce système. On a vu que le sel avait ses propres équivalents traditionnels, comme les chevaux jadis avaient les esclaves.

Les échanges avec les comptoirs européens ont introduit une nouvelle unité, devenue prédominante dans le grand commerce : la cotonnade ou pièce de guinée de 15 m d'une qualité déterminée (besa), et ses multiples et divisibles. La monnaie n'a été introduite qu'avec la colonisation et le billet en 1919, année paraît-il restée mémorable. Evaluées désormais en monnaie, les anciennes unités continuent à subsister non seulement pour le commerce proprement dit, mais pour tous les échanges et transactions : héritage, douaire, etc.

On sait que le Coran et la Sunna repris par le codificateur du rite malékite au Maghreb, le cheikh Khalil, interdisent l'usure, le prêt à intérêts et même le prêt à terme. On doit échanger sur le champ des objets de quantité et valeur égales. "Changez froment pour froment", etc. Ici comme ailleurs dans le monde arabo-musulman la règle est tournée par la pratique que les Maures appellent mudaaf (daaf - tripler) et qui s'assimile à l'origine à une double vente : l'emprunteur vend au prêteur une marchandise et en est payé comptant, mais auparavant il l'a achetée au prêteur à un prix supérieur et à terme. Cela revient par exemple à donner en automne une pièce d'étoffe d'une valeur de 200 F C.F.A. contre livraison au mois d'août suivant de vingt moutons jedaa qui valent alors 400 F ou à donner un mouton contre une quantité de dattes de valeur actuelle supérieure dans quatre mois, etc. (15). A ce système couramment pratiqué, il faut ajouter l'usage fréquent des gages et des dépôts, par exemple le prêt de troupeaux avec usufruit (mnéha) aux

protégés ou clients. Les cadeaux eux-mêmes sont plus ou moins des engagements à des traites futures. Comme ces opérations sont pratiquées sans arrêt même pour de petites transactions, que chacun est acheteur et vendeur et non thésauriseur, le Maure donne l'impression continuelle de vendre ce qu'il n'a pas payé et d'être couvert de dettes. En fait il s'agit d'un système de créance non écrit, lié lui-même au système de parenté et d'alliance politique. Le petit commerçant ou entrepreneur européen s'y perd et y perd, surtout s'il se met, pour s'y retrouver, à exiger le comptant. Le grand commerçant qui de toutes façons y gagne sait temporiser, mettre au compte des faux frais et entrer dans le jeu politique qui dans le système moderne s'appelle corruption.

c) La culture

Le Maure est fondamentalement un éleveur nomade qui aime faire du commerce mais mésestime profondément l'agriculture sédentaire. Il n'en apprécie pas moins ses produits comme complément de ses frugales ressources de pasteur. Il en résulte que, lorsqu'elle est pratiquable, l'agriculture est l'office des membres serviles ou tributaires de la société au profit des nobles éleveurs ou commerçants comme on le verra plus loin.

Il faut distinguer deux types de culture : celle irriguée des oasis et des terrains de dépression (goud ou gara) de type saharien et celle des rives du Fleuve.

La culture irriguée est semblable à celle pratiquée dans toutes les oasis du Sahara : palmeraies quand il y a une nappe d'eau de surface, le long des ouadi ou près d'une source rocheuse; au pied des palmiers blé, orge, henné, tabac et aujourd'hui primeurs; irrigation par canaux, eau tirée des puits à balancier (assailal), etc. La palmeraie mauritanienne est modeste. On peut l'estimer, dans son état traditionnel, d'après les sources coloniales, avant les plantations expérimentales de l'Assaba (Kankossa, 10 0000 pieds), mais aussi avant l'extension de la cochenille, à 210 000 pieds dont une centaine de mille en rapport. On en aurait compté environ 50 000 en Adrar (Atar, Chinguetti, Ouadane), 40 000 dans le Tagant (Tidjikja), 15 à 20 000 dans le Hodh (Tichitt) qui auraient donné une production annuelle moyenne de 3 500 à 4 500 tonnes de dattes. C'est en juillet-août que la "foire à dattes" ou guetna rassemble un grand nombre de nomades chez leurs parents ou alliés habitants des ksour. Plus de

la moitié de la production est alors consommée sur place car il s'agit d'une véritable "cure" qui dure près d'un mois et demi. Une bonne partie est mise en réserve par les propriétaires locaux pour leur consommation d'hiver. Le reste, dénoyauté et réduit en pâte dans les guerba, est dispersé dans les campements. Il s'agit de moins du quart de la production.

Cette production et cette consommation des palmeraies, ajoutées au rôle de relais pour les caravanes de sel et surtout en Adrar au commerce Nord-Sud, conservent un certain lustre aux vieilles cités mauritaniennes. Ouadane, Chinguetti, Tichitt (fondées au XIIe siècle), Oualata (XIIIe), Atar, Tidjikja (XVIIe) se survivent à elles-mêmes, sans la richesse et l'animation dont leurs traditions conservent fidèlement le souvenir (16).

La culture dans le Sud est pratiquée selon les mêmes modalités et techniques que celles qui seront décrites plus loin à propos des Toucouleurs : culture d'hivernage sur les "collines" du Trarza et du Brakna, dès les premières pluies de juillet; culture de décrue dans le lit majeur du Fleuve à partir d'octobre. La production essentiellement du mil est difficile à évaluer car les statistiques ne la distinguent pas de celle des autres cultivateurs du Fleuve et aussi bien elle est quasi totalement autoconsommée ou versée à titre de redevances traditionnelles. On verra, dans les Deuxième et Troisième Parties, que le nombre des affranchis et serviteurs venant cultiver ne cesse d'augmenter et que ce nombre croissant connaît une évolution socio-économique originale, quoique très lente. L'enquête M.I.S.O.E.S. 1958 en comptait environ 50 000, dont beaucoup organisés en fractions autonomes.

Cependant, même aujourd'hui, l'agriculteur maure reste plus nomade que ses pairs d'ethnies négro-africaines. Il ne s'établit que provisoirement pour les cultures de décrue sur les bords mêmes du Fleuve, regagne ensuite le sahel et y circule car il conserve des bêtes ou s'occupe de celles de ses maîtres.

d) Conclusion : production, échange, consommation

L'étude, proportionnellement relativement longue, qu'on vient de faire de l'agriculture et surtout du commerce maure ne doit pas induire en erreur. Dans l'économie traditionnelle proprement dite ce sont des éléments quantitativement peu importants et structurellement secondaires ou annexes. Mais ils se sont révélés les

plus dynamiques ou du moins évolutifs, on verra de quelle manière, lorsque cette économie traditionnelle s'est trouvée intégrée dans un système socio-économique colonial puis post-colonial. C'est pourquoi dès maintenant nous nous sommes étendu sur eux.

L'élevage est la production dominante de l'économie maure et la source essentielle de subsistance par autoconsommation. C'est non seulement la seule activité de l'immense majorité de la population active mais encore la principale des unités économiques qui se consacrent aussi au commerce, à l'extraction de la gomme ou à celle du sel et à son transport. Seuls les agriculteurs sédentaires des palmeraies et les forgerons ne l'exercent pas eux-mêmes directement, mais on verra mieux plus loin qu'ils sont complètement intégrés au système pastoral nomade.

La production - Il est possible qu'au temps des Almoravides ce qu'on appelle aujourd'hui le secteur tertiaire - ici commerce et transport - ait constitué une part plus importante du revenu global de la population maure. Il est certain que la colonisation a développé la production de bétail pour la vente dans les centres urbains et un petit commerce d'export-import greffé sur l'économie traditionnelle. Ces deux activités ne constituent pas aujourd'hui plus de 10 % de la valeur ajoutée de la production traditionnelle.

Mais ces deux exceptions mises à part le cycle de production et de reproduction de l'économie maure et avec lui le cadre quotidien de la vie sociale n'ont sans doute pas changé depuis des siècles. Dans ce système traditionnel, le bétail est à la fois moyen de production et de reproduction - le "capital" au sens large et inadéquat mais couramment employé du terme - et produit de consommation. Il peut éventuellement jouer le rôle de moyen de paiement et de mesure de valeur, d'objet de thésaurisation ou devenir marchandise. L'estimation de ce capital, de son revenu global ou par tête d'habitant est évidemment impossible pour la société traditionnelle précoloniale. On a vu qu'on ne possède pas de statistiques valables pour l'ensemble du territoire mauritanien actuel avant 1944 et que les recensements administratifs estiment la population de 40 à 55 % au-dessous de son nombre réel. La sous-estimation, s'agissant du bétail seul ou principal produit imposé, est vraisemblablement encore plus forte. Du reste, jusqu'à aujourd'hui, les chiffres donnés par différentes sources également officielles peu-

vent varier, comme dans les pays voisins, de 30 à 40 %.

Il faut aussi dire que le bétail peut diminuer d'une année à l'autre de 30 à 40 %, comme encore en 1967, 68, sous l'effet de la sécheresse, ou de la guerre jusque vers 1910, ou encore, il y a peu de temps, des épidémies de peste bovine. Autant de phénomènes contre lesquels le producteur ne pouvait pas grand chose. Avec quelques années de bonnes pluies, sans guerre et sans épidémie, le bétail peut s'accroître dans les mêmes proportions. C'est la caractéristique du nomadisme pastoral traditionnel d'avoir une courbe de reproduction en dents de scie, tantôt élargie, tantôt restreinte, du moins à court ou moyen terme. A long terme et en moyenne, il s'agit d'une reproduction simple, étant donné l'immutabilité depuis des siècles des conditions naturelles et techniques.

Si l'on prend les estimations du bétail telles qu'elles sont données aux extrémités de la dernière décennie et celles de la population maure à ces deux époques on a une idée de la grandeur absolue du cheptel maure et de sa répartition par tête aujourd'hui : à peu près 1 camelin, 2 ou 3 bourins, 15 ovins ou caprins pour deux habitants.

	1957 (17)	1967 (18)
Population maure rurale	680 000	800 000
1. Camelins	413 000	450 000
2. Ovins-Caprins	7 500 000	5 000 000
3. Bovins	1 250 000	2 000 000
4. Asins-Equins	100 000	160 000

Cette répartition est bien sûr tout à fait théorique puisque, comme on l'a vu, les zones d'élevage de chaque espèce sont diverses. Seul le chameau est pratiquement partout sauf dans l'extrême-sud. D'autre part, la distribution est évidemment inégale selon les tribus et les statuts des unités économiques familiales. Concrètement plus intéressante apparaît donc l'estimation catégorielle faite à propos de familles (maraboutiques) d'éleveurs du Trarza par

un administrateur en décembre 1943.

1. Niveau de richesse et quantité de bétail (19)

	Camelins	Bovins	Ovins Caprins	Asins
Famille pauvre	-	-	40	2 ou 3
Famille moyenne	1 jeune	-	80	6
Famille aisée	30 – 40	50	200 – 250	15
Famille très riche	100	100	500 – 600	100

On précisera plus loin ce concept de famille. Il s'agit d'une tente-ménage mais, si elle est aisée ou très aisée, il faut y inclure la main d'oeuvre servile qui, du reste, fait partie du capital au sens entendu plus haut.

Les rendements annuels de ce chaptel sont estimés à 10 % pour le troupeau bovin, 8 % pour le troupeau camelin, 30 % pour le troupeau ovin-caprin. Cela fait une production annuelle d'environ 42 000 chameaux, 150 000 bovins, 2 millions d'ovins-caprins, à laquelle il faut ajouter la production de lait estimée à environ 5 millions d'hectolitres dont plus de la moitié de lait de vache.

Cette production est presque totalement une production de valeur d'usage non orientée vers le marché. Des économistes se sont cependant plu à l'estimer en valeur (20). Il en ressort que l'élevage constitue 96 % de la production traditionnelle de la société maure, le reste étant le fait de l'artisanat, de la cueillette et de l'extraction du sel.

Il a été signalé qu'on ne possède encore aucun renseignement statistique d'ensemble sur les budgets familiaux et la consommation des ménages. Le revenu annuel moyen de l'éleveur traditionnel est estimé invariablement depuis quinze ans à 15 000 F C.F.A. L'enquête M.I.S.O.E.S. 1958 a montré que l'affranchi (hartani) maure qui cultive le chemama a encore 42 % de son budget monétaire annuel (2 505 F C.F.A.) alimenté par l'élevage et 11,5 % seulement par l'a-

griculture, 9,5 % par la cueillette de la gomme. Son maître traditionnel, marabout ou guerrier, reçoit 79 % de son revenu monétaire (4 130 F C.F.A.) de l'élevage, 13,5 % du commerce, 4 % de la vente de la gomme (21). Or ce sont deux catégories qui, surtout la première, s'écartent le plus aujourd'hui des conditions économiques traditionnelles de la vie maure.

La consommation - On estime que, du moins avant 1960, 80 à 90 % de cette production est autoconsommée ou troquée en dehors du circuit monétaire. Traditionnellement l'élevage fournit non seulement par ses sous-produits l'habitat du Maure et plusieurs de ses meubles et instruments, mais surtout l'alimentation essentielle. Le lait de chamelle, de chèvre, et surtout de brebis et de vache, le beurre fondu, le zrig, lait caillé coupé d'eau, étaient l'unique alimentation quotidienne du nomade (22). Ils le restent pour beaucoup de bergers, de familles modestes ou installées loin des centres et pour la plupart en période d'hivernage.

La viande égorgée et saignée, le méchoui, contrairement à ce qu'on imagine, est un mets aussi apprécié que rare. On ne tue que de 5 à 10 moutons par an dans les familles moyennes ou aisées lors des fêtes ou pour honorer un hôte, en général des bêtes âgées, stériles ou accidentées. Sacrifier un chameau ou un jeune cabri est un geste qui honore particulièrement le visiteur et est réservé aux notables. La raison de cette sobriété n'est pas une quelconque "boomanie" mais la simple nécessité de conserver ou de renouveler ce "capital" sans lequel toute vie est impossible, et éventuellement d'échanger le surplus contre des biens importés devenus sinon indispensables du moins extrêmement appréciés.

Ces produits sont d'abord et depuis longtemps le thé, le sucre et le tissu. Aujourd'hui, de plus en plus, le mil du sédentaire et bien d'autres petits objets manufacturés parmi lesquels le transistor. Le port des vêtements de tissu s'est généralisé dès le XVIIIe siècle grâce au commerce de traite à la place de la tunique de cuir qu'ont encore les Nemadi. L'usage du thé très sucré et très chaud, bu chaque fois à trois reprises dans de petits verres, n'a été introduit qu'à la fin du XIXe siècle en Mauritanie. Il est devenu un élément fondamental du cadre de la vie quotidienne et une drogue pour beaucoup de Maures. L'enquête M.I.S.O.E.S. 1958 a constaté que thé et sucre représentent à eux seuls plus de 50 % des dé-

penses alimentaires et 25 % de l'ensemble des dépenses monétaires des Maures du sud-Trarza quel que soit le niveau de leur revenu, qu'ils soient affranchis, cultivateurs ou nobles éleveurs. L'habillement absorbe un autre quart de ce modeste budget. Les biens durables par contre n'en prennent que 3,5 % (23). C'est que le forgeron traditionnel fournit l'essentiel. La modicité des ressources monétaires, mais aussi les conditions de la vie nomade, expliquent ce dénuement.

Les échanges - Ce que l'on vient de dire permet de préciser l'importance et la nature des échanges dans la vie traditionnelle.

Le Maure apparaît essentiellement comme un éleveur, un très habile "parasite de son troupeau". Chaque campement vit ou peut vivre en autarcie presque totale pendant des mois, bien qu'à un niveau souvent très juste de subsistance. Certes le nomade saisit l'occasion de commercer dès qu'elle se présente, mais elle se présente rarement pour la plupart et surtout sous forme de petites transactions de troc ou de prestations et redevances entre les groupements constitutifs de la société.

Seuls les rares privilégiés qui ont plus d'animaux ou d'autres sources de revenu qu'il n'en faut pour subsister peuvent se lancer dans un commerce plus important et se procurer des biens importés qui sont toujours un luxe. Mais les conditions et les usages de la vie nomade ne leur permettent pas d'avoir un niveau de vie très supérieur à la moyenne ni de devenir de véritables capitalistes commerçants, du moins avant la colonisation et à moins qu'ils ne s'expatrient. Les rentes en nature ou les profits commerciaux sont réalisés dans l'accroissement du troupeau, ou détruits dans la consommation ostentatoire et dans la distribution aux parents et alliés.

Ce qui compte en effet dans la vie nomade, plus encore peut-être que dans toute société traditionnelle fondée sur la parenté, ce n'est pas l'accumulation des biens d'usage ou des valeurs d'échange mais le nombre et la solidité des liens humains. L'étude des structures économiques amène à celle des structures sociales.

2. L'organisation sociale de base : famille et tribu consanguines

Quel que soit le statut hiérarchique d'un individu dans la société maure, c'est-à-dire sa place dans la stratification "horizontale" étudiée plus loin, il est toujours intégré primordialement et de manière immuable dans des groupements de base qui s'emboîtent les uns dans les autres et qui sont fondés sur la parenté, réelle ou mythique. C'est pourquoi il serait mieux de dire qu'il n'y a pas de statut hiérarchique d'individus mais seulement de groupements consanguins et à l'intérieur de chaque groupement de classes d'âge, de sexe, etc.

Or quels que soient la richesse et la dignité, le rang de ces groupements consanguins, leurs liens de dépendance ou de domination, ils sont construits suivant la même structure et obéissent aux mêmes règles. On voudrait d'abord décrire ici cette pyramide de groupements, de la tente à la tribu, et le système de parenté qui les régit, puis saisir dans les règles d'alliance le dynamisme formel qui les anime et les contradictions qui le menacent. Dans le Chapitre III de cette étude sur l'organisation socio-économique de base de la société maure, on se demandera jusqu'à quel point les conditions économiques du nomadisme pastoral telles que nous venons de les reconnaître expliquent cette structure et ce dynamisme.

A - De la tente à la tribu

a) Tente et lignage

La plus petite cellule sociale organisée et jouissant d'une relative autonomie dans la société maure n'est autre que la famille conjugale, ce que la sociologie occidentale appelle le ménage. D'une part en effet elle est parfaitement visible et spécifiée sur le terrain sous forme de la tente (haïma), comme l'était le "foyer" ou le "feu" en Europe, et cette tente est le premier cadre social de la vie quotidienne de tout nomade. D'autre part elle est non seulement une unité économique différenciée, mais aussi une unité juridique clairement reconnue au niveau idéologique avec les droits et devoirs de tous envers les unités englobantes et de chacun des membres envers les autres selon son sexe et son âge.

On peut tout de suite faire à ce propos deux remarques. On aura l'occasion d'y revenir soit pour tenter de les expliquer, soit pour montrer leur importance dans le dynamisme psychologique et sociologique des Maures. C'est d'une part la concordance presque constante et étonnante entre les principes juridiques et les traditions de l'Islam et la pratique effective de la société maure, d'autre part l'analogie de la famille maure avec la famille conjugale moderne, mais aussi sa différence avec la famille indivise des sociétés sédentaires africaines qu'elles soient musulmanes ou païennes, arabo-berbères ou négro-africaines. Dans celles-ci la famille conjugale n'apparaît pas ou très peu comme telle, elle est directement intégrée au sein de la concession ou de la grande maison.

Le terme de haïma désigne aussi bien la maison quadrangulaire de toile que la famille qu'elle abrite : père, mère, enfants non mariés - parfois, mais rarement car ceux-ci possèdent en général leurs tentes, un ou deux serviteurs ou des ascendants ou collatéraux isolés. L'enquête S.E.D.E.S. 1965 établit que la taille moyenne des ménages maures est de 4,6 personnes, celle de la "concession" ou personnes vivant sous le même toit de 5,9 et que dans 75 % des cas ménage et concession se confondent en fait. Haïma peut aussi signifier le lignage, comme jadis le terme de "maison". Il englobe alors tous les membres issus de la tente d'un même fondateur de lignée, vivant ou mort selon le degré où l'on s'arrête. S'il s'agit d'un ancêtre vivant, le groupe de ses descendants constitue le aïal, le synonyme du familia latin ou du "clan" des ethnologues, bref la famille étendue ou le segment de lignage. En arabe classique, comme dans la plupart des arabes dialectaux maghrébins, le mot signifierait par sa racine l'ensemble des personnes qui vivent à la charge du même protecteur (24). Il conserve exactement ce sens en Mauritanie dans le cas des familles de "grandes tentes", chefs ou notables, qui incluent non seulement les descendants et alliés du patriarche mais les tentes-ménages des clients (tisafren, sing. tansifrat, mot d'origine berbère signifiant voisins et parasites), tributaires, serviteurs, disciples religieux ou compagnons d'armes. La plupart du temps ces rapports de dépendance et d'assistance ne lient que trois ou quatre générations autour de l'aîné, ses descendants directs, fils et petits-fils mariés, ses frères, neveux et petits-neveux.

Un aïal n'est pas forcément regroupé sur le terrain. Ses tentes-ménages peuvent faire partie de campements différents, comme le même campement peut regrouper des tentes de plusieurs aïal. Quand elles sont ensemble il y a un subtil ordre de préséance dans la disposition des tentes apparemment dispersées au hasard. Celle du chef est ouverte sur l'horizon le plus dégagé d'où vient le vent rafraîchissant le soir, celles de ses frères à côté; derrière, celles des enfants mariés et des serviteurs. Dans un enclos d'épineux (zeriba), à côté de chaque tente, est parqué tous les soirs le petit bétail laitier propre à chaque ménage.

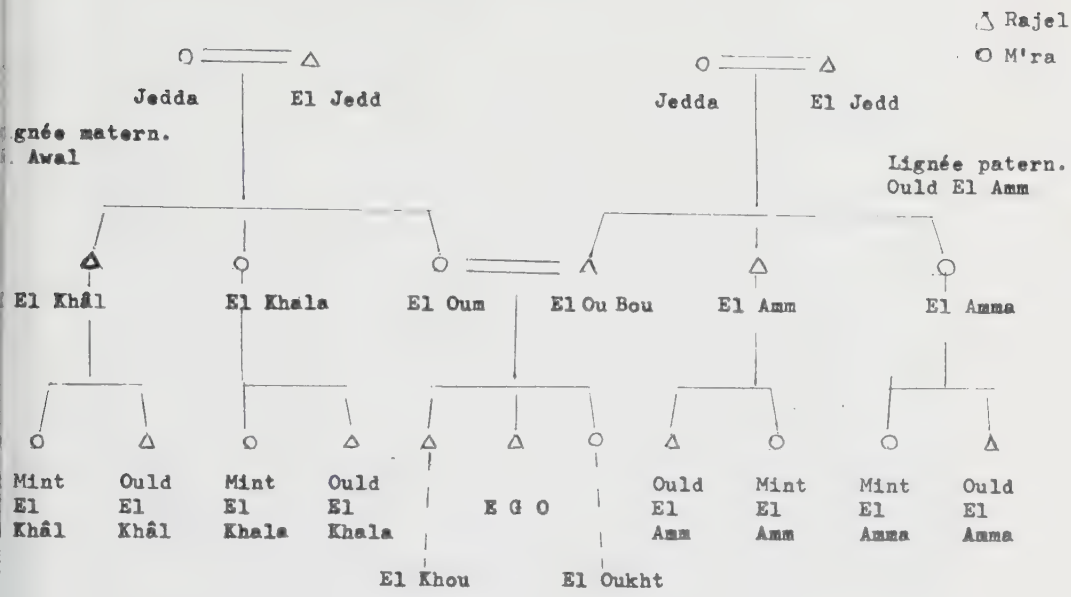
b) Le système de parenté

Haïma et aïal sont des groupements patrilinéaires, c'est-à-dire où la filiation est unilinéaire en ligne masculine et où il y a virilocalité. Sont parents les agnats (aqeb), descendants des deux sexes en ligne masculine d'un même ancêtre mâle.

Le système d'appellation employé par les Maures est celui utilisé en tout temps et en tout lieu dans le monde arabe. Il est parfaitement descriptif (cf. Fig. suivante), c'est-à-dire qu'il n'y a pas à proprement parler de parenté classificatoire. Il est même plus descriptif que le système européen moderne puisque, s'il ne distingue pas grands-parents maternels et paternels, il distingue oncles et tantes de chaque côté et que ego peut composer les termes pour désigner chaque parent plus éloigné dans sa ligne directe par rapport à soi ou à un autre.

La famille maternelle est donc bien reconnue. On verra en étudiant le système d'attitudes correspondant à propos de l'éducation familiale que si elle est peu importante socio-économiquement, et sans doute pour cette raison même, elle l'est fort affectivement. On peut déjà remarquer enfin que la lignée paternelle est désignée au sens propre comme celle "des enfants de l'oncle paternel" : Oulad el Amm, appellation qu'éclaireront les règles d'alliance préférentielle, clé dynamique de cette structure de parenté. Ego quant à lui est toujours ould... fils de ... ou mint ... fille de ..., soit son père, plus souvent son grand-père ou arrière-grand-père, ancêtre vivant de l'aïal, surtout si celui-ci s'est illustré d'une manière ou d'une autre : ainsi parlera-t-on des ould Daddah, ou des ould Cheikh Sidia.

2. Le système d'appellation de la parenté maure



c) Fraction et tribu

De même que plusieurs tentes-ménages dont les chefs sont fils ou neveux d'un même ancêtre vivant constituent un aïal, de même plusieurs aïal se rattachent par les ascendances de leurs chefs à une commune fraction (fiqh, plur. fakh) et plusieurs fractions à une tribu (qu'bila) fondée par un ancêtre commun. La fraction peut regrouper - on l'a vu - un nombre de tentes très variables. Elle regroupe selon les cas un ou plusieurs campements qui nomadisent dans la même région. La tribu est une entité beaucoup plus large dont les diverses fractions peuvent être séparées depuis des siècles par des centaines de kilomètres quant à leurs parcours ordinaires.

La même différence dans le temps que dans l'espace distingue fraction et tribu. La fraction est formée en principe par les descendants d'une famille et porte le nom de l'ancêtre de cette famille : oulad ... fils de ..., Oulad Daman par exemple, ou ahel ... gens de ... même racine que aïal, Ahel Attam, ou encore les équivalents berbères id ou ida : Idab El Hassan, Ida Ouali, etc. Cet ancêtre peut être situé à huit ou dix générations, c'est-à-dire déjà deux siècles et demi à trois siècles. C'est encore beaucoup plus

loin dans le temps qu'est alors placé et vénéré l'ancêtre fondateur de la tribu, XVIe, XVe ou XIVe siècle, lui-même se rattachant à quelque grand ancêtre historique de l'Islam conquérant, Hassan ou Maquil, et par là à la tribu ou à la famille du prophète (25). Les noms propres seraient davantage réservés aux tribus : les Trarza, les Brakna, les Kounta, les Regueibat, etc.

Chaque Maure, au moins de bonne tente, aurait tendance à adhérer avec la même foi à une chaîne généalogique qui le rattache sans solution de continuité à l'ancêtre fondateur de sa tribu, sans établir une distinction radicale entre fiqh et qu'bila. Les spécialistes français, par souci de politique et de bonne administration, en particulier de collecte rationnelle des impôts, étaient portés par contre à accentuer la distinction entre l'un et l'autre ; groupement administratif et économique fondé sur une parenté effective d'une part, entité historique et politique beaucoup plus vague d'autre part fondée sur une parenté entièrement mythique. Il semble que la réalité socio-historique soit plus mouvante et la vérité moins tranchée que ne le voudraient, chacune à leur manière, la tradition généalogique maure et la tradition administrative coloniale.

Rien ne distingue formellement fractions et tribus, pas même l'appellation (car beaucoup de tribus sont dénommées oulad ...) sinon la puissance politique du moment et l'ancienneté des traditions (mais souvent la première crée la seconde grâce à l'habileté des lettrés). Des tribus, jadis puissantes, peuvent devenir moins importantes que de grosses fractions ou même se désagréger en tant que telles et se fondre avec d'autres. Des fractions s'agrandissent, prennent l'importance d'une tribu et se subdivisent en "sous-fractions" et en "sous-sous-fractions".

Quant aux généalogies, il est bien certain que presque toujours il y a un moment où la chaîne des générations devient une pure reconstitution idéologique ou du moins une succession de noms sans fondement historique contrôlable pour arriver à un ancêtre fondateur qui, lui, est souvent un personnage historique des origines de l'Islam ou le père d'une grande tribu de l'Arabie pré-islamique. Mais il est difficile de situer ce moment en dehors d'une étude de la généalogie spécifique de chaque tribu. On verra plus loin, à propos de ce que nous appelons l'idéologie du sang arabe, que les lettrés traditionnels qui sont les habiles artisans de ces reconstitutions idéologiques savent aussi, surtout en ce qui concerne des gé-

néalogies des tribus rivales, pratiquer une critique interne et externe perspicace et serrée.

On peut donner, entre beaucoup d'autres, l'exemple des Kounta. Cette puissante tribu, dont les fractions sont aujourd'hui disséminées du nord de l'Adrar jusqu'à Tombouctou, fait remonter sa généalogie jusqu'à Oqba ben Nafi, le célèbre conquérant arabe du Maghreb du VIIe siècle. Or la tradition maure sait parfaitement qu'il s'agit d'une tribu de souche berbère Sanhadja. Il n'en reste pas moins que sa généalogie est historique à partir du XVe siècle. D'une part en effet les chaînes d'ascendants conservées par des fractions éloignées depuis des siècles se recoupent parfaitement jusqu'à cette époque, d'autre part plusieurs des chaînons de cette généalogie sont constitués par des personnages illustres dans toute l'histoire du Sahara occidental et méridional : Ahmed Bekkaï et son fils Sidi Omar (mort vers 1552) sont les fondateurs de la branche Bekkaia de la confrérie quadria répandue dans toutes ces régions; et Cheikh Sidi el Moktar el Kebir au XVIIIe siècle (mort en 1811) est le responsable de l'islamisation dernière du Sahara et du Soudan (26).

On comprendra mieux plus loin que les fractions ont surtout un principe de solidarité interne d'ordre économique tandis que les tribus sont davantage rassemblées par une exigence de solidarité externe d'ordre politique, de défense contre l'extérieur (27). Ce n'est qu'à la fin de cet exposé qu'on pourra saisir le dynamisme économique et politique de la société maure qui, dans les conditions de la vie nomade, rend ces deux types de groupement beaucoup moins stables et plus mouvants que ceux analogues des sédentaires.

En fait il apparaît que dans presque tous les cas des groupements lignagiers d'origine différente, par nécessité économique ou politique, se sont associés et ont adopté soit complètement et sans plus de recul, soit par une fiction juridique consciente sanctionnée par serment, la filiation du lignage dominant.

On peut encore citer à titre d'exemple la plus importante tribu maraboutique actuelle du Trarza : les Oulad Biri. Au milieu de ce siècle (1944) elle comptait 1579 tentes-ménages, soit environ 10 000 personnes. Les membres se disent descendants de Biri, cousin d'Ahmed, ancêtre des Oulad Ahmed du Brakna, lui-même descendant de Barkani, ancêtre de tous les guerriers Brakna et cousin de Terrouz, ancêtre des guerriers arabes qui ont donné leur nom au

XVIIe siècle à cette partie de la Mauritanie. Enfin Barkani et Terrouz descendent tous deux de Hassan, ancêtre de la grande tribu venue d'Arabie dans la grande poussée hilallienne.

Or sur ces 1 579 tentes, on décomptait (28) :

- les familles descendant de Biri, c'est-à-dire les agnats proprement dits, soit 280 tentes
- les familles nobles venues isolément, ayant pris souche dans la tribu, participant aux charges communes et ayant "oublié" leurs origines; ce sont les halif : ceux qui ont prêté serment d'alliance, soit 475 tentes
- les familles de tributaires ou disciples religieux libres, étrangères à l'origine, soit 304 tentes
- les familles d'affranchis ou d'esclaves 220 tentes
- les familles de forgerons et quelques-unes de griots, soit 90 tentes

  chaque famille de ces trois dernières catégories étant incorporées par des liens de vassalité et protection à l'afal d'une des autres
- enfin des groupements entiers de familles assimilés depuis des siècles et associés au paiement de la dia, formant les aqeb au sens large, soit 210 tentes.

Il se trouve que depuis un siècle et demi les chefs incontestés et prestigieux de cette tribu, auxquels elle doit l'essentiel de sa puissance et de son renom, sont membres d'un groupement, les Oulad Ntassait, incorporé au XVIIe siècle à la tribu des Oulad Biri. Ce sont les Ahel Cheikh Sidia dont nous aurons souvent à reparler. Leur arbre généalogique remonte à Mohamed ould Maham, à dix générations de là, d'origine Tengada, tribu maraboutique que Cheikh Sidia Baba lui-même estimait d'origine berbère. Le fils de ce Mohamed est l'ancêtre éponyme de la fraction Oulad Ntassait associée aux Oulad Biri. C'est un de ses descendants, Cheikh Sidia el Kebir (1780-1869) qui par sa réputation de sainteté (sa baraka), étendue jusqu'aux Oulad Delim et aux Regueibat de l'extrême nord mauritanien, et grâce à la richesse qui s'ensuivit, prit le commandement de sa fraction puis de la tribu Oulad Biri tout entière. On verra comment ses descendants surent le conserver et le renforcer grâce à, ou au prix de, leur politique envers la puissance coloniale.

Quoi qu'il en soit des événements réels qui font et défont

tribus et fractions, l'important ici est de noter que les groupements les plus étendus de la société maure sont soudés et régis par le même principe que celui qui lie les cellules lignagières effectives : celui de la parenté avec ses droits et devoirs de solidarité. En particulier tous les membres d'une fraction ou d'une tribu, se considérant comme cousins, ne pratiquent pas entre eux la vengeance du sang (dia) mais s'arrangent à l'amiable par le rachat. Par contre, cette dia est effectuée ou subie solidairement vis-à-vis d'autres fractions ou tribus. Enfin les mêmes règles d'alliance préférentielle pratiquées au sein des lignages étroits fonctionnent en principe au sein des tribus et des fractions. Ce sont elles qu'il faut étudier maintenant.

B - Le dynamisme paradoxal du groupe de parenté maure : l'alliance préférentielle avec la cousine parallèle paternelle

a) Structure de parenté et règles d'alliance

Il y a longtemps que l'inventaire des ethnologues a montré que dans les sociétés traditionnelles des quatre continents et de tous les temps, le système de parenté patrilinéaire est de beaucoup le plus fréquent et peut-être le plus récent et évolutif, tandis que le système matrilinéaire, qui se rencontre aussi, serait le plus archaïque. En ce sens la société maure est un cas tout à fait classique. C'est le nom du père qui est porté et son sang qui compte seul, économiquement et politiquement. Pourtant selon le témoignage étonné d'Ibn Batoubah, leurs ancêtres berbères du XIVe siècle, comme encore certains de leurs cousins touareg aujourd'hui, suivaient un système matrilinéaire :

> La condition de ce peuple est étonnante et ses moeurs sont bizarres. Les hommes ne sont nullement jaloux de leurs épouses. Aucun d'eux ne se nomme d'après son père; mais chacun rattache sa généalogie à son oncle maternel. L'héritage est recueilli par les fils de la soeur du décédé, à l'exclusion de ses propres enfants. Je n'ai vu pratiquer cette dernière chose dans aucun autre pays au monde, si ce n'est chez les Indiens infidèles du Malabar. Cependant, ces Messoufites [tribus Messoufa des Sanhadja] sont musulmans. Ils font avec exactitude les prières prescrites par la loi religieuse, étudient la jurisprudence, la théologie et apprennent le Coran par coeur... (29).

Mais les travaux de Lévi-Strauss ont magistralement montré

que les règles de parenté et les systèmes d'appellation, qu'ils soient matrilinéaires ou patrilinéaires, n'ont rien d'arbitraire. Ils doivent se comprendre en rapport avec les systèmes d'alliance qui y sont étroitement liés. [redacted] Ego ne doit pas épouser ses soeurs, c'est-à-dire les femmes de son lignage, mais les échanger avec celles d'hommes d'autres clans pour assurer la survie des uns et des autres.

Bien plus, Lévi-Strauss montre que dans l'échange restreint (mariage entre deux partenaires ou multiples de deux : clans ou moitié de clans exogamiques, etc.) comme dans l'échange généralisé, le mariage avec une cousine croisée, et non parallèle, est de règle. Dans un système patrilinéaire, le cas le plus fréquent et le plus adéquat est le mariage avec la cousine croisée maternelle où la circularité est générale, le même groupe recevant ses épouses d'un autre même groupe et donnant les siennes à un même troisième. Mais on rencontre aussi l'alliance préférentielle avec la fille de la tante paternelle qui ne lie jamais les groupes que deux à deux et provoque à chaque génération un renversement des cycles (30).

b) L'anomalie maure et arabo-islamique

On verra que la société toucouleur étudiée plus loin est un cas tout à fait classique d'alliance avec la cousine croisée maternelle dans un système patrilinéaire. Il n'en est pas de même de la société maure. Avec l'ensemble des sociétés arabo-islamiques, elle constitue statistiquement et structuralement, dans le cadre des hypothèses susdites, un cas aberrant. On s'y allie de préférence avec une cousine parallèle paternelle, soit une fille de l'oncle paternel : mint el amm.

Du coup, tout le dynamisme des groupements lignagiers maures apparaît renversé par rapport à celui qui régit les groupes de parenté traditionnels classiques. Il ne s'agit pas d'abord de donner les filles de l'aïal, de la fraction ou de la tribu, pour en recevoir des autres, nouer des alliances et favoriser la circulation des biens,

mais de garder dans le groupe les filles du groupe, de "vivre entre soi". L'idéal est de se marier avec la parente paternelle qui sans être une soeur ressemble le plus a une soeur. Le clan s'isole sur lui-même tout en se développant le plus possible. La mère de l'enfant, ses oncles (et tantes) maternels appartiennent donc presque toujours à la même lignée paternelle. Sauf dans l'attitude avec ces collatéraux directs, ego ne distingue dans sa famille, sa fraction et sa tribu que des oncles paternels. On comprend que tous les membres de ces groupements se situent comme des fils de l'oncle "ould el amm", car il s'agit à des degrés de plus en plus larges de "républiques des cousins" par opposition aux "républiques des beaux-frères" d'autres sociétés traditionnelles et des "républiques des citoyens" des sociétés modernes (31).

Cependant il ne s'agit que d'une règle préférentielle qui donne son allure à tout le système, mais ne le détermine pas entièrement. La fille se doit très généralement d'épouser en premières noces son cousin germain qui a une sorte de droit de préemption sur elle, sinon c'est par priorité un autre cousin proche qui l'épousera. Mais il s'agit d'un premier mariage qui peut être assez aisément rompu en pratique. La fille du frère du père est donc bien distinguée comme telle; cependant dans le système d'appellation, amm signifie aussi bien l'oncle que le grand-oncle ou l'arrière-grand-oncle paternel. Finalement si dans la fraction et même dans la tribu les épouses possibles sont toujours à quelque degré "filles de l'oncle", rien n'interdit à un garçon, bien que la vie nomade n'en donne pas si facilement l'occasion, d'épouser une "étrangère" d'autre fraction ou d'autre tribu.

Au total le choix des alliances apparaît comme une question politique et économique fondamentale, dépendant de la sagesse du chef de grande famille, de fraction ou de tribu, les deux derniers étant eux-mêmes chefs de familles dominantes dont le sort est lié à celui des groupes plus larges. Le principe est de préserver et d'augmenter le nombre et la cohésion et si possible la richesse mais aussi l'influence externe du clan. Or, comme le souligne J. Cuisenier (32), "une lignée créditrice en femmes est débitrice en biens" mais gagne aussi en alliances et en influence. L'endogamie, du moins chez les nomades, prévaut en général. Les "grandes tentes" maures, comme celle des Ma el Aïnin, sont connues pour la manière dont elles frôlent sans arrêt l'inceste. Mais Cheikh Sidia Baba de

son côté est célèbre pour avoir su marier ses douze filles (sur vingt-trois enfants de deux épouses successives) avec toutes les familles importantes des Oulad Biri ; avec Boumediana, célèbre poète et personnage important des Oulad Deiman; et même, pendant un temps, avec un fils de son grand rival Ma el Aïniu.

Deux interprétations principales ont été données pour expliquer le mariage endogamique arabe. L'une y voyait "le moyen de renforcer la lignée dans ses rivalités avec d'autres lignées tout en limitant la tendance au fractionnement" (33), l'autre "le moyen de créer, dans une parentèle, englobant à la limite tous les Arabes, des unités subordonnées et relativement fermées sur elles-mêmes" (34).

Lévi-Strauss lui-même (35) aurait souligné que, sans être fausses, ces deux interprétations ne sont pas suffisantes car le mariage préférentiel avec la cousine parallèle, contrairement au cycle répétitif de celui avec les cousines croisées, comporte une dimension historique qui le fait échapper aux structures élémentaires de la parenté. Il faudrait invoquer d'autres déterminants que cette structure de parenté elle-même pour l'expliquer. C'est ce que nous allons faire.

3. Organisation sociale de base et activités économiques

On peut, en vue d'analyse abstraite plus précise, étudier isolément, comme il vient d'être fait, les activités économiques et les rapports sociaux fondamentaux d'une société donnée. Mais nous pensons bien que la totalité concrète qu'il s'agit de connaître est une combinaison de ces deux instances ou, selon un langage classique, une combinaison de forces productives et de rapports de production qui constituent le mode de production d'une société historique. Quel est le mode de production dominant de la société maure traditionnelle ?

A - Les déterminations économiques des groupes de parenté maures

Demandons-nous d'abord comment l'activité économique dominante, celle de l'élevage, ses présupposés que sont l'appropriation des divers moyens de production, enfin sa finalité qu'est la consommation et la reproduction de cette activité, sont répartis dans les divers groupes de parenté que nous connaissons : tente-ménage, famille élargie, fraction et tribu.

a) La famille

La famille étendue, aïal ou fragment de lignage, est l'unité élémentaire de production. En dehors des quelques laitières qui restent attachées à chaque tente pour fournir la ration quotidienne de lait, les troupeaux de tous sont mis en commun et l'entretien de cette richesse géré par l'ancien. C'est lui qui les envoie transhumer, souvent loin du campement, qui décide éventuellement de sacrifier des bêtes ou de les vendre, etc. Cette activité de contrôle et de gestion se fait surtout pendant l'hivernage lorsque les bêtes sont regroupées autour d'un puits.

Des deux travaux essentiels impliqués par l'élevage nomade, le premier réclame surtout beaucoup de temps et de patience : c'est celui de surveillance. Celle des chameaux requiert un grand sens de l'orientation et l'intuition du déplacement des nuages porteurs de pluie. Ceux qui l'assurent ont besoin d'une grande endurance et d'une grande sobriété pour se déplacer solitairement pendant des mois loin de leurs tentes. La surveillance des bovins est plus facile puisque les bêtes vaquent en liberté sauf au point d'eau et au campement. Les moutons par contre demandent une surveillance continuelle. Dans tous les cas, le problème essentiel est de ne pas perdre les bêtes ou, une fois égarées, de les retrouver. C'est là que la science de la lecture des traces possédée par le bon berger paraît extraordinaire au profane.

Le travail de force n'est pas celui de la traite, limitée aux besoins quotidiens d'un groupe restreint, mais celui de l'abreuvoir : "un bovidé adulte boit chaque jour de 30 à 40 litres, et l'abreuvoir d'un troupeau de cent têtes à un puits de 60 m de profondeur dure 5 heures" (36). Pour cent chameaux, il faut environ 10 heures à 75 ou 100 litres par tête, étant entendu que la seule source d'énergie est celle des muscles des bergers, aidée parfois par les

ânes.

Au total, il s'agit d'un travail moins absorbant et pas plus spécialisé que celui d'agriculteurs sédentaires. Pourtant, comme on le verra chez les Toucouleurs, il semble que la limite de la quantité de bêtes exploitées dépende de la force de travail disponible. Les tentes nobles qui ont des tributaires, des affranchis ou des captifs incorporés à la famille, peuvent élever à la fois des camelins, des ovins et des bovins qu'elles confient à la garde de ces derniers et qui nomadisent parfois très loin. Un berger suffit à assurer la surveillance et l'abreuvement d'une cinquantaine de têtes. Aussi ont-ils souvent la charge de celles de plusieurs familles. Dans ce cas, les chefs et fils de tente se contentent de surveiller le travail des bergers ou d'aider au dressage au nom de l'aîné de famille. Les tentes plus modestes sont obligées de se limiter à l'élevage d'une des trois espèces selon la latitude. La garde des moutons est en général confiée aux enfants ou aux femmes âgées.

Aux femmes revient le travail de la cuisine, du ménage et de l'entretien de la tente, y compris de la tisser, de la plier ou de la dresser avant ou après les déplacements. S'il y a des affranchies ou des captives, les femmes et filles de famille, comme les hommes, se contentent de diriger et de surveiller leurs travaux, sans mettre la main à la pâte. Bref s'il y a division du travail entre hommes et femmes, entre jeunes et vieux, il ne paraît pas plus inégalement réparti qu'ailleurs. Par contre il apparaît déjà que l'inégalité est grande entre gens de statuts et conditions diverses étudiés plus loin.

Quant à la consommation, on a déjà signalé qu'étant donné son niveau elle est dans la vie traditionnelle assez égalitaire. A l'intérieur d'un même groupe familial, hommes et femmes, jeunes et vieux, maîtres et esclaves ont droit à peu près au même traitement alimentaire et supportent ensemble prospérité ou pénurie. Ce serait plutôt entre familles aux biens inégaux que les différences seraient grandes. Les tentes aisées peuvent encaisser les années de sécheresse sans trop souffrir et prospérer à nouveau ensuite. Les autres non, elles dépérissent, s'exilent si elles le peuvent ou se font tributaires.

b) Fractions et tribus

Mais si la famille étendue est bien l'unité de production et de consommation, elle ne peut subsister au désert sans être incorporée à des groupements plus larges. Déjà plusieurs de ces familles alliées sont obligées de vivre ensemble au sein d'un même campement et d'y établir une symbiose étroite : déplacements communs, surveillance commune des troupeaux de tous, tour de réception ou participation aux frais d'hospitalité de voyageurs, etc.

Surtout, terrains de parcours d'hivernage et de saison sèche et points d'eau sont propriété collective de chaque fraction ou tribu. C'est seulement en effet à ces niveaux que peuvent être appropriés, défendus et rentabilisés ces moyens de production essentiels de l'élevage nomade. Les droits de possession sont justifiés par la conquête, l'usage de plusieurs générations sans contestations ou parfois par le paiement d'une redevance. Si elle utilise ses points d'eau en priorité, une tribu ne saurait normalement en interdire l'usage à d'autres. Elle peut organiser des tours d'abreuvoir. Cependant c'est presque toujours à propos de questions de pâturages et de puits qu'éclatent les conflits, parfois séculaires, que se font et se défont les alliances, inextricablement mêlées à des questions de sang et d'honneur. Signe de cette solidarité collective vis-à-vis de l'extérieur : les bêtes de chaque famille portent les marques propres à la tribu et à la fraction dont elle fait partie.

c) Famille conjugale et propriété individuelle

Les points d'eau et terrains de parcours sont donc propriété indivise et inaliénable de la fraction et de la tribu, la production essentielle est assurée en coopération étroite au sein du campement et de la famille étendue. Pourtant le bétail, principal sinon unique objet de production, de reproduction et de consommation, est propriété personnelle divisible et aliénable de chaque membre adulte du groupe, pratiquement de chacun des deux conjoints qui constituent autant de tentes parfaitement différenciées dans l'espace du campement.

En effet, la législation coranique est ici couramment pratiquée qui reconnaît la propriété privée et la capacité d'en disposer à son gré à tout individu pubère. Les lois de dévolution des biens par héritage sont aussi celles issues du Coran que J. Bousquet

appelle un "agnatisme mitigé". Dans ces sociétés nomades au caractère agnatique si prononcé, celle des Bédouins préislamiques d'Arabie comme celle des Maures contemporains, le Livre Saint a en effet apporté des modifications partielles et pas toujours très explicites à la définition des héritiers qui font toute la complexité du droit successoral musulman et le délice des commentateurs scolastiques mais qui, toutes, statuent dans un sens favorable aux femmes ou aux descendants par les femmes (37).

Ainsi sont considérés comme açeb (agnats) ayant droit à l'héritage non seulement les descendants mâles (dans l'ordre : descendants, ascendants, collatéraux) par les mâles mais aussi leurs descendants de sexe féminin. Les femmes de lignée paternelle ont droit à une moitié de la part des hommes de même rang. De plus certains héritiers doivent de toutes façons toucher prioritairement une part fixe (fardh) de la succession. Parmi ces héritiers il y a des hommes et des femmes parents du défunt selon la lignée utérine : les filles et petites-filles, la mère, les frères et soeurs utérins, la veuve... (38).

Le Coran attribue également aux épouses elles-mêmes, et non à leurs familles paternelles, la disposition et la gestion du douaire (mahr, en Mauritanie plutôt çedaq) que doit verser le fiancé, moitié lors de la promesse, moitié après consommation du mariage et qu'elles conservent après répudiation. Ce douaire est surtout constitué de troupeaux : chamelles chez les familles riches, vaches et de toutes façons moutons. De plus il est d'usage en Mauritanie que le père de la mariée lui constitue une dot proprement dite qui comprend sinon des bêtes au moins une tente et parfois des captifs domestiques dont elle a aussi la gestion. Quand on se rappellera que le Coran fait obligation au mari d'entretenir sa femme et ses enfants à sa charge et qu'en cas de répudiation elle a droit à une pension alimentaire pour elle et les enfants de moins de sept ans, on aura une première idée, juridique et économique, du statut relativement privilégié de la femme dans la société traditionnelle musulmane par rapport à bien d'autres sociétés traditionnelles, et en particulier dans la société nomade maure par rapport aux sociétés musulmanes sédentaires. Car celle-là en général ne tourne pas les règles comme celles-ci, mais les pratique assez couramment (39).

Il résulte de ces règles et coutumes qu'en cas de conflit chaque foyer et même chaque homme a la possibilité de quitter la

famille élargie ou le campement. La parabole de l'enfant prodigue, du moins son début où un fils réclame sa part d'héritage, peut se renouveler. Une femme mariée ou divorcée peut subsister de manière indépendante, séparée de son époux actuel ou ancien. Enfin un chef de famille conjugale peut commercer et spéculer sur sa part des troupeaux indépendamment de l'avis de ses proches ou malgré lui.

En fait, la règle non-écrite de solidarité consanguine absolue règne en général prioritairement. Chacun connaît sa part et son évolution mais participe selon son âge et son sexe à l'exploitation du troupeau commun et en confie la gestion à l'aîné ou à celui qui en remplit la fonction. De toutes façons, dans les conditions traditionnelles de la vie au désert il n'y a pas d'autres possibilités pour l'individu ou la famille qui se sépare de son groupe de parenté agnatique originaire que de s'agréger réellement - en nouant des alliances, ou fictivement par serment, à un autre groupe de parenté : famille, fraction, tribu. La mobilité sociale existe plus que chez les sédentaires mais elle se fige aussitôt dans une nouvelle structure semblable à la précédente.

B - Economie de subsistance et groupe de parenté

On constate ainsi que chez les Maures les structures sociales de base, celles qui se retrouvent nécessairement dans tous les cas, quelles que soient pour le moment les surdéterminations qui les distinguent les unes des autres et qu'on étudiera plus loin, sont des structures de parenté. On constate que dans ces structures s'inscrivent tous les rapports nécessaires à la production dominante, à sa reproduction et à sa consommation. Autrement dit dans un langage classique, les rapports de production sont des rapports de parenté.

Cela ne signifie évidemment pas que ces structures de parenté soient un produit direct de la base économique, comme on peut le dire justement des structures fondamentales de classe dans la société capitaliste industrielle; elles sont au contraire fondées sur un élément biologique irréductible, lui-même interprété et intrinsèquement qualifié également par les instances politiques et idéologiques. Cela signifie qu'au-dessous d'un certain niveau de forces productives matérielles et humaines qui permette l'appropria-

tion privée des moyens de production et le développement des échanges, de la monnaie et donc la création de structures sociales extra-familiales, les rapports de production s'inscrivent nécessairement et suffisamment, inséparablement encore des rapports politiques et idéologiques dans des rapports biologiques, naturels ou donnés, en les interprétant (40).

La société maure traditionnelle est évidemment loin d'être la seule où les rapports de production s'expriment dans les rapports de parenté. On verra qu'il en est de même chez les Toucouleurs et que chez ceux-ci comme chez les Maures d'autres rapports d'ordres et de castes se sont développés, exprimés souvent en langage de parenté mais opposés à eux en ce sens qu'ils sanctionnent l'inégalité de l'appropriation du surproduit social par une minorité. Cl. Meillassoux a montré que dans des sociétés dites lignagières d'Afrique noire les rapports de production ne s'expriment que dans les rapports de parenté au sens strict du terme. C'est pourquoi, sans entrer dans le détail de la question, reprise à la fin de cette Première Partie de notre étude, nous adopterons ici l'hypothèse d'une récente analyse théorique, faite à partir des travaux de Meillassoux, selon laquelle la parenté serait "l'élément de réalisation du mode de production dans les sociétés d'autosubsistance" (41).

Le concept classique d'économie de subsistance ou d'autosubsistance a été souvent critiqué récemment. On souligne qu'il n'y a pratiquement pas de société où tout ce qui est produit est consommé directement et intégralement par les producteurs sans qu'il y ait aucune forme d'échange et de circulation au moins de biens rares, ni dégagement d'un surplus minimum qui permette aux instances politiques et idéologiques de fonctionner (chef, chef de guerre, sorcier, etc.) (42). Tout en reconnaissant tout à fait le bien-fondé de ces remarques, nous pensons que faute d'un terme plus précis et plus adéquat et mieux que celui d'économie primitive, on peut conserver le terme. A condition qu'on entende par là, avec l'auteur cité, des sociétés "où pour l'essentiel la circulation n'est pas de caractère marchand, où les unités de production et les unités de consommation sont homologues" (43). Nous serons plus réservé sur le troisième critère, déduit des deux premiers, retenu par l'auteur selon lequel "il n'y a pas à proprement parler d'exploitation", c'est-à-dire "qu'il n'y a pas de classes de producteurs et de non-producteurs". Nous dirions plutôt qu'il peut y avoir ex-

ploitation, c'est-à-dire non pas seulement "appropriation du surplus effectuée sans contrepartie" (43), car il y a toujours contrepartie y compris du capitaliste qui développe les forces productives, mais "utilisation du surproduit par un groupe (ou un ensemble informel) qui n'a pas fourni le surtravail correspondant, qui reproduit les conditions d'une extorsion de surtravail aux producteurs"(44).

Cette exploitation peut exister dans les rapports économiques déterminés par les rapports de parenté, entre hommes et femmes, entre aînés et plus jeunes, à plus forte raison entre individus libres et esclaves domestiques, très souvent présents dans les sociétés lignagières, en tout cas très nombreux dans les sociétés maures et touoouleurs. Mais cette exploitation est forcément limitée là où prévaut le groupe consanguin. Pour se développer, et avec elle les forces productives, elle doit produire d'autres structures dont l'institution de l'esclavage, même intégrée à la parenté, est justement le premier exemple.

Ce qui prime en effet dans les groupes de parenté comme unité économique, c'est la coopération étroite et nécessaire entre tous les membres dans la production, la redistribution et le partage dans la consommation. Solidarité et réciprocité sont des conduites imposées par les conditions économiques internes (techniques, etc.) et externes (environnement naturel et humain dangereux et peu maîtrisé).

Comme le disait un de nos plus perspicaces interlocuteurs maures, expliquant les structures traditionnelles de sa société, "plus la vie est précaire, plus les liens sont infaillibles" - et encore, dans les conditions de l'existence nomade, "tout devient héréditaire et fixe définitivement, rien n'est laissé au hasard, c'est pourquoi tout le système est bâti sur les liens du sang exploitant le même capital".

C - Economie pastorale de subsistance et endogamie

S'il en est ainsi, c'est-à-dire si le mode dominant de production et d'appropriation des biens, lui-même conditionné par les caractères écologiques, techniques et démographiques, détermine le système de parenté, il s'ensuit que l'élevage nomade extensif en région désertique doit expliquer la structure familiale et tribale

de la société maure, en particulier cette endogamie agnatique qui la caractérise et la distingue si nettement des structures élémentaires de parenté dont l'exogamie est un trait quasi universel.

Certes on peut justifier la structure actuelle de parenté par la persistance d'éléments d'une filiation utérine ancienne. C'est l'hypothèse traditionnellement adoptée par beaucoup d'auteurs qui tirent argument en particulier de l'importance et du rôle, toujours souligné actuellement dans la famille maure comme dans la famille arabe en général, de l'oncle maternel, le khâl, de la déconsidération relative encore attachée au mariage avec la cousine utérine. On a vu en effet que les ancêtres locaux des Maures au Moyen Age, les Berbères Sanhadja, avaient d'après les témoignages des voyageurs arabes une structure matrilinéaire. De même, d'après certaines coutumes archaïques chez les Bédouins contemporains d'Arabie et d'après des indices philologiques, on a présumé que leurs ancêtres ante-islamiques avaient primitivement un système de filiation semblable (45).

Mais même si ces faits sont historiquement exacts, comme c'est vraisemblable pour les Maures du moins, l'explication génétique qui du reste est une explication passe-partout, comme on le verra encore à propos des Toucouleurs, n'est pas satisfaisante. Dans une telle perspective, il faudrait encore expliquer pourquoi il y a eu renversement ou inversion des structures, de la filiation utérine à la filiation strictement agnatique, et surtout pourquoi certains éléments de l'ancien type, et non d'autres, ont persisté dans la nouvelle en changeant du coup totalement de signification et de rôle. C'est la structure actuelle et son fonctionnement qu'il faut d'abord expliquer.

On peut aussi objecter contre notre thèse que l'endogamie tribale et en tout cas familiale ne caractérise pas seulement la société maure ni même l'ensemble des sociétés nomades du Sahara et d'Arabie, mais une période historique et un espace géographique beaucoup plus larges et pourtant délimités : le monde arabo-islamique et au-delà le monde méditerranéen sur toutes ses rives avec toutes les grandes civilisations qui y sont nées avant la civilisation industrielle.

Or justement l'auteur qui a récemment le mieux souligné la nature, l'extension et les conséquences diverses de ce phénomène endogamique en a proposé des explications qui semblent aller dans

notre sens (46). Se fondant d'abord sur un certain nombre de données historiques ou préhistoriques et de concordances sociologiques, il émet une hypothèse qu'on peut résumer ainsi. Les sociétés de l'âge paléolithique sont des sociétés de cueilleurs ou de chasseurs. Leur problème est de maintenir un équilibre précaire et délicat entre la population qui doit survivre et les ressources naturelles limitées et stationnaires. Les règles d'exogamie, dans toutes leurs variétés mais aussi selon le principe commun qu'elles manifestent de la nécessité de l'échange des femmes et des alliances entre groupes de parenté pour ne pas trop diminuer et ne pas trop s'accroître, paraissent une tentative historiquement mûrie et vérifiée pour donner une solution à ce problème.

Avec la "révolution néolithique", c'est-à-dire l'invention de l'agriculture et de l'élevage dont les conséquences sont la découverte des métaux et l'apparition des villes, les données du problème sont bouleversées. Il ne s'agit plus de régler la quantité de population, de producteurs et de consommateurs, sur une quantité de ressources naturelles stationnaires ou en réduction, et non contrôlée par les producteurs. Agriculture et élevage permettent l'accroissement des ressources naturelles disponibles et la création de nouvelles pour une même quantité de travail dépensé. Il s'agit alors pour chaque groupe de parenté dans cette économie de croissance potentielle d'augmenter sa puissance économique et pour cela de multiplier ses membres comme producteurs pour lui-même, comme défenseurs et agresseurs, contre les autres groupes rivaux, tout en maintenant sa cohésion et en exaltant sa solidarité interne. L'endogamie apparaît le système d'alliance adapté à cette politique. En tout cas c'est entre le Xe et 8e siècle avant notre ère que surgit au Moyen Orient la révolution néolithique et c'est là que naissent les premières sociétés historiques "natalistes ... expansionistes, guerrières", voire "racistes" et ... endogames qui sont à la source des grandes civilisations méditerranéennes dont l'arabe est la dernière avant la civilisation industrielle occidentale ...

Les Maures sont historiquement issus des mouvements expansionistes de la société arabo-islamique en Afrique à travers le Sahara occidental. Mais Germaine Tillon rappelle de plus un phénomène remarquable, et souvent remarqué, dès les premières conquêtes de cette société : la sédentarisation, que ce soit par urbanisation ou par fixation sur des terres cultivées, corrode et détruit le

système tribal car elle signifie d'une manière ou d'une autre augmentation des échanges et du mélange. Au Maghreb comme en Syrie, on voit de tout temps et encore aujourd'hui les liens de fractions, de tribus et de confédérations se desserrer, perdre leurs caractères agressifs et belliqueux, ne plus demeurer qu'à titre de souvenirs prestigieux, toujours susceptibles d'être réveillés cependant et utilisés dans d'autres contextes (47). Le groupe de parenté se fractionne en fait au niveau de la famille étendue. Celle-ci soude plus étroitement encore que dans la vie nomade les différents ménages de frères qui la composent, les enferme dans la même habitation sur la même exploitation indivise (48).

En particulier, les aménagements apportés par le Coran en faveur de l'héritage des femmes aux règles de succession strictement agnatiques sont un obstacle considérable dans le mode de vie sédentaire, surtout rural, au maintien des structures tribales. Ils provoquent la dispersion des moyens de production collectifs qui en sont le fondement économique. Dans ce cas c'est la terre qui, parcelle par parcelle, risque à propos de chaque alliance de passer dans des groupes étrangers. Or la sédentarisation va toujours de pair avec une augmentation de l'attachement et de la ferveur religieuse. Pour maintenir sa cohésion et son assise économique, la famille étendue sédentaire a plusieurs possibilités : soit se replier passionnément sur elle-même en mariant toutes les filles de la famille à leurs cousins; soit tourner la loi religieuse par des procédures scolastiques (habbous, etc.) qui reviennent à déshériter les filles; soit enfin carrément à ne pas respecter la loi sur ce point précis, en gardant les coutumes pré-islamiques en la matière comme chez les Kabyles ou... chez les Toucouleurs.

Germaine Tillon s'est attachée à montrer les conséquences de cet attachement passionné à une structure sociale de plus en plus inadéquate au mode de vie sédentaire et à son évolution moderne : drames de la jalousie, crimes passionnels, vengeances inhumaines... et en particulier dégradation du statut de la femme, cloîtrée, voilée, réduite à des fonctions domestiques et à une condition d'assujettie.

Il n'y a rien de tout cela chez les nomades pasteurs. Fractions, tribus, parfois confédérations, sont les seuls modes de groupement et d'administration possibles. Les liens du sang ne risquent pas de se détendre au profit de l'attachement à un sol sur

lequel par définition on n'est pas fixé, et d'association avec des voisins rares, lointains et toujours ennemis potentiels.

Au contraire, on sait depuis Ibn Khaldoun que le harcèlement des tribus nomades ou la persistance de l'esprit tribal chez les sédentaires sont une remise en question ou un obstacle perpétuels à cette sédentarisation. L'endogamie est une pratique pour ainsi dire naturelle dans une société où les unités économiques et politiques de base sont constituées de ménages parents et sont isolées les unes des autres. Mais les exceptions à la règle, en conformité avec le droit successoral islamique, ne remettent pas en question le système : les têtes de bétail, à la différence de la terre, se prêtent aisément aux divisions mathématiques complexes impliquées par ce droit; d'autre part un lot de ces têtes peut passer à une autre famille ou fraction sans bouleverser l'économie de celle qui y renonce; du reste, on a vu que l'épouse garde avec elle à sa disposition son douaire dans le campement de son mari et qu'ainsi il finit par y revenir définitivement aux trois quarts en vertu du système qui privilégie tout de même les descendants mâles.

On voit ainsi paradoxalement des nomades maures, réputés peu pratiquants et fervents par les sédentaires, et même certains nomades touareg organisés encore selon une structure matrilinéaire, suivre plus fidèlement les prescriptions de l'Islam que ces sédentaires (49). Cette concordance aisée entre l'Islam et le nomadisme sur ce point coïncide aussi avec le maintien d'un statut relativement privilégié de la femme. Contentons-nous ici de noter, avant d'y revenir plus loin, outre le respect sans problème de ses droits économiques d'épouse et d'héritière, le fait qu'elle ne soit ni voilée ni cloîtrée dans la vie nomade traditionnelle (50).

Dans un même ordre d'idées, les nomades maures se trouvent être plus fidèles à l'esprit du Coran que ses sectateurs sédentaires. On sait en effet que le Livre Saint autorise la polygamie, pratiquée à son époque, mais c'est nettement une tolérance, limitée à quatre épouses. Or on a déjà remarqué que pratiquement tous les Maures nomades sont monogames.

Cette pratique n'est sans doute pas due d'abord à une plus grande rigueur et ferveur religieuse des nomades que des pieux sédentaires (51). L'explication, fréquente chez les auteurs européens, qui consiste une fois de plus à invoquer simplement l'origine lointainement berbère d'une partie des Maures où la même coutume existe

plus fréquemment que chez les Arabes, ne semble pas plus satisfaisante que dans les autres recours du même genre. Plus intéressante nous apparaît la réflexion humoristique d'un de nos informateurs : "c'est d'abord le chameau, disait-il, qui est responsable de la monogamie". Il voulait signifier par là que dans les conditions de la vie nomade, chaque femme représente un impedimentum et un luxe qu'on ne peut multiplier sans risque imprudent et en tout cas sans une infrastructure cameline suffisante, car il faut au moins deux chameaux transporteurs pour elle et pour ses biens. La femme de bonne tente en effet ne travaille pas. Selon le Coran même, elle n'a pas à travailler et est à la charge de son époux. Mais elle dispose près d'elle de biens mobiliers relativement volumineux.

Aussi peut-on constater que la polygamie est fonction de la sédentarisation. En Arabie même, les grands nomades sont davantage monogames que les sédentaires, tandis que, en Mauritanie, les sédentaires des ksour et les grands chefs qui disposent d'un campement lourd et peu mobile se rapprochant des conditions de vie urbaine, sont plus volontiers polygames (52).

Par contre la "polygamie successive", c'est-à-dire la mobilité conjugale, et le concubinage, c'est-à-dire les unions des hommes libres avec des femmes de statut servile, sont beaucoup plus pratiqués chez les Maures que chez leurs voisins sédentaires du Nord ou du Sud. Mais une fois de plus ces pratiques se trouvent tout à fait conformes aux facilités juridiques accordées sur ce point par la Révélation coranique (53).

Que conclure de toutes ces considérations ?

D'abord que l'Islam apparaît à sa source comme une religion de nomades et de commerçants plutôt que d'artisans et de paysans. Or les Maures reproduisent depuis des siècles, et à peu près inchangés, des activités économiques et des rapports sociaux analogues, pour les mêmes raisons, à ceux du Hejjaz, de la Mecque et de Médine au VIIe siècle. Il n'est pas étonnant qu'ils se trouvent plus spontanément adaptés aux règles juridiques forgées dans ce cadre social. On verra de plus par quelle cristallisation idéologique ils ont été amenés à s'identifier passionnément et à se fixer à cette vie bédouine et identiquement religieuse de l'aube de l'Islam.

Certes, la puissance d'expansion des tribus arabo-islamiques les ont amenées très vite à composer, avec habileté et souvent avec splendeur, avec la vie sédentaire urbaine et rurale. Mais ce

ne fut jamais comme on sait sans difficultés politiques et économiques, ni sans adaptations et tolérances juridiques plus ou moins éloignées de l'esprit originaire. On sait que la plupart des ressourcements religieux et identiquement des renaissances socio-politiques sont partis des déserts. La méfiance, sinon le mépris, du nomade maure pour les travaux artisanaux et agricoles ne retrouvent-ils pas l'esprit de la parole célèbre attribuée au Prophète par la tradition la plus orthodoxe :

> En voyant un soc de charrue et quelque autre instrument de labour, Abou Omâma el Bahili dit : "J'ai entendu l'Envoyé de Dieu (à lui bénédiction et salut) prononcer ces paroles : 'Ceci n'entrera pas dans la demeure d'une famille sans que Dieu y fasse [aussi] entrer l'avilissement' " (54).

Plus précisément, dans le cadre de ce chapitre, tous ces phénomènes de sociologie comparative et religieuse semblent autoriser à conclure dans le sens de l'interprétation avancée plus haut : les structures de parenté et d'alliance telles que nous les avons décrites chez les Maures sont les rapports de production les plus adéquats à l'économie du nomadisme pastoral. Cela ne signifie pas qu'ils soient les seuls possibles, ils se sont avérés les plus constants et les plus stables donc les plus adaptés dans ces conditions. Le groupe de parenté est le lieu le plus naturel d'une économie primitive. Constitué en structure pyramidale, de la famille à la tribu, interprété unilinéairement, ici dans un sens patrilinéaire, il correspond aux nécessités de l'appropriation, de la production et de la consommation dans un environnement naturel, désertique, et humain, hostile. Enfin la pratique dominante de l'endogamie permet d'éviter l'évasion des richesses, de renforcer la solidarité des mâles et ainsi de développer la puissance économique et guerrière du groupe consanguin, ou simplement de ne pas périr ou se dissoudre (55).

II

STRATIFICATION SOCIALE HORIZONTALE ET POUVOIR POLITIQUE

Tout membre de la société maure traditionnelle est solidement intégré, effectivement et affectivement, dans un groupe de parenté étendu, mais il ne l'est pas selon le même statut et avec la même autonomie. C'est cette hiérarchie des rangs qu'il faut souligner maintenant. C'est d'ailleurs elle qui apparaît d'abord à l'observateur étranger tant elle est marquée.

Nous ne parlons de stratification horizontale que pour continuer la métaphore spatiale commencée en parlant des structures verticales de la famille conjugale englobée successivement dans la grande famille, la sous-fraction, la fraction et la tribu. Ces différences de statut passent en effet à l'intérieur des groupes de parenté et les recoupent tout en restant, pensons-nous, logiquement et en un sens historiquement, secondes, bien qu'aussi importantes.

On décrira d'abord brièvement ces différentes strates, puis les relations de domination et de subordination qu'elles entretiennent à l'intérieur de chaque groupe de parenté et entre elles. Dans le Chapitre suivant on s'interrogera sur la genèse et la structure de cet ordre social.

C'est être fidèle à la réalité évidente que de faire cette première description selon deux grandes catégories : celle des groupements dominants, marabouts et guerriers; celle des autres groupements, assujettis d'une manière ou d'une autre aux deux premiers, c'est-à-dire comme disent les Maures, placés "sous le livre ou sous l'étrier".

1. Les degrés inférieurs de la hiérarchie :
"sous le livre ou sous l'étrier"

A - Les catégories serviles

Les gens de condition servile se trouvent au dernier degré de la hiérarchie à une distance sociale plus grande que tous les autres groupements assujettis, pratiquement infranchissable. Mais justement ce sont eux qui sont le plus intimement liés aux groupements dominants, économiquement mais aussi idéologiquement et en quelque sorte affectivement, au sein de la famille.

Une fois de plus le statut des esclaves et des affranchis tel qu'il est reconnu et pratiqué chez les Maures est parfaitement conforme au droit islamique orthodoxe. Aujourd'hui, l'attachement fervent de beaucoup de chefs de famille aisés aux "traditions religieuses" n'est pas étranger à leur volonté de conserver leur main-d'oeuvre servile en toute bonne conscience.

On sait en effet que le Coran, tout en recommandant de les bien traiter et de les affranchir, a maintenu les esclaves. Les sources officielles de l'esclavage sont la naissance et la guerre sainte, en fait les prises de toute guerre et aussi le commerce. L'esclave est légalement mineur et civilement irresponsable; bien plus, c'est un bien meuble du maître qui l'acquiert comme un autre bien par don, achat ou héritage. En principe tout ce qu'il acquiert appartient au maître : il n'a pas de droits patrimoniaux. Cependant son maître peut le laisser amasser un certain pécule par le commerce par exemple. Le maître jouit envers lui du droit de contrainte au mariage (djebr) selon ses intérêts. Les enfants appartiennent non pas au père ou au maître du père mais à celui de la mère. Par ailleurs, un homme libre ne peut épouser une esclave avant de l'avoir affranchie, mais il peut en faire sa concubine. S'il reconnaît, même tacitement, les enfants nés de cette union, ceux-ci sont considérés en droit et en fait comme ses enfants légitimes et ont le statut de leur père. Il en résulte pour l'ethnie maure, même et peut-être surtout dans les classes nobles, une bonne proportion de sang noir. Il n'est pas exceptionnel que des chefs illustres soient fils ou descendants d'esclave par leur mère. Ils n'en sont aucunement marqués socialement puisqu'ici seul le sang du père compte. Par contre, il peut résulter de cette législation des conflits de famille ou de fraction quand il se trouve que le maître d'une esclave et le concu-

bin ne sont pas les mêmes hommes, l'enfant étant revendiqué comme esclave par l'un, comme fils libre par l'autre.

L'affranchissement est une oeuvre pie très recommandée par le Coran, particulièrement si l'esclave est devenu un bon musulman comme son maître a l'obligation de l'aider à l'être. On peut ainsi remarquer que si la logique de l'idéologie était celle de la pratique sociale, une société intégralement musulmane comme celle des Maures ne devrait plus compter d'esclaves depuis longtemps. L'affranchissement se fait soit par une décision clairement notifiée du maître, soit par testament, soit encore contre versement contractuel d'une rançon. Mais l'affranchi demeure étroitement lié affectivement, économiquement et politiquement à son ancien maître, comme un client à son patron. Celui-ci est son tuteur légal et son héritier légitime (açeb), le seul s'il n'en a pas de direct. Mais l'affranchi peut posséder, tester et hériter y compris... d'esclaves (56).

Tel est le statut coranique qui régit encore aujourd'hui en fait; d'après des estimations tirées de l'enquête S.E.D.E.S. 1964-65, 42 % de la population nomade maure, soit 105 400 esclaves et un peu plus du double d'affranchis, 232 475, soit respectivement 13 % et 29 % de la population globale (57). Les premiers, appelés traditionnellement du mot arabe abid, sont plus pudiquement nommés aujourd'hui aamel, "ceux qui servent" qui travaillent manuellement, les seconds harattine (sing. hartani). Ils ne se renouvellent aujourd'hui plus que par naissance, sauf exception rarissime. Ce sont les descendants d'anciennes prises des rezzou maures chez les sédentaires voisins du Sud, ou de "marchandises" d'origine souvent plus lointaine vendues par leurs congénères, ou encore, on l'a signalé, peut-être pour certains d'entre eux cultivant les oasis, des mystérieux Bafour qui auraient peuplé avant l'arrivée des Libyco-berbères la Mauritanie centrale. De race noire donc, ou négroïde, ils n'en sont pas moins intégrés totalement, à leur place, à la société maure nomade dont ils partagent souvent depuis des siècles la langue et les coutumes. De toutes façons le propre des gens de catégorie servile est toujours d'oublier leurs origines libres. Le nom de "maures-noirs" par lesquels on les désigne souvent en français n'est donc pas mal choisi malgré le paradoxe apparent. Pour qu'ils se sentent davantage Noirs que Maures, il faudrait à la fois un maintien strict et pesant des séparations de castes et de races et une prise de conscience qui les contraignent à afficher leur race origi-

naire pour se libérer de leur caste. Ce ne semble pas devoir être le cas à court terme.

Cependant, si dans la plupart des pays arabes l'esclavage a disparu depuis longtemps, s'il s'est maintenu chez les nomades en général et particulièrement aux deux extrêmes, Arabie et Mauritanie, malgré les déclarations des colonisateurs et des leaders autochtones, c'est qu'il ne s'agit pas d'abord d'une question de droit, idéologique, mais socio-économique.

Il s'agit des rapports de production fondamentaux de ce mode de production qu'est l'élevage nomade bédouin traditionnel dans deux régions où il continue à se reproduire à grande échelle; quelles que soient par ailleurs les structures socio-économiques qui s'y sont juxtaposées, elles ne le transforment que très lentement et marginalement.

Les gens d'origine servile dont on a vu le nombre fournissent en effet encore aujourd'hui la quasi totalité de la force de travail dépensée dans l'élevage. Ils sont "captifs de tente" et dans ce cas la femme assure tout le travail féminin sous le contrôle, mais sans la participation, de sa maîtresse : ménage, cuisine, garde des enfants, etc., tandis que l'homme accomplit les travaux quotidiens de l'éleveur pour les bêtes présentes au campement : garde, abreuvoir, traite, etc. Ou bien ils sont "captifs de brousse" et nomadisent au loin avec le gros du troupeau de leur maître ou de leur campement. Enfin, les harattine surtout, cultivent soit les palmeraies dans les ksour, soit les terrains du Sud appartenant aux fractions ou tribus de leur maître ou à leur profit. C'est dans ce cas qu'ils en viennent peu à peu à constituer des fractions permanentes, toujours liées cependant à une tribu ou fraction libre.

Le sort de ces captifs et affranchis domestiques est certes sans commune mesure avec celui des esclaves de grande traite, de plantations ou de mines, qu'ont connu les sociétés antiques, la société arabe et surtout la société americano-européenne. De réels liens d'assistance et de protection mutuelles les lient à leurs maîtres. Ceux-ci savent bien qu'ils n'ont pas intérêt à maltraiter leurs producteurs. De toutes façons la vie nomade laisse peu de possibilité de grands écarts de standing.

B - Le groupe des professionnels

On ne s'attardera pas sur les deux catégories sociales de ce groupe, fort originales et intéressantes, mais qui ne compteraient ensemble que deux pour cent de la population globale : 15 170.

Chacune de ces deux catégories est composée de profesionnels qui ont l'exclusivité de leur art; chacune est à la fois appréciée pour ses services et son habileté et en même temps aussi méprisée que redoutée; chacune a une origine pour le moins mystérieuse et pratique l'endogamie. Mais chacune de ces catégories n'en est pas moins très spécifique.

Les forgerons (maalem, plur. maalemin) sont en fait aussi bien bijoutiers, menuisiers, savetiers et aujourd'hui un tantinet mécaniciens, tandis que leurs femmes sont spécialisées dans le cuir. Bref, ce sont des artisans capables de produire tous les instruments et biens durables nécessaires à la vie nomade et à l'élevage que l'on a énumérés plus haut. Ils sont dispersés par familles dans chaque campement. Les campements riches en comptent plusieurs.

Les griots (igaouen, sing. iggiou) sont moins nombreux que les forgerons, peut-être les 2/10e des 2 % cités plus haut. On ne les rencontre guère que dans les tribus guerrières, surtout à la cour des chefs. Musiciens instrumentaux (sur les variétés locales de guitares : tidnit;et hardine), chanteurs, danseurs, généalogistes, chansonniers, parfois confidents des grands, ils composent la "musique du pouvoir" selon l'expression d'un de nos informateurs (58).

C - Le groupe des tributaires

Quand le Maure se définit beidani : blanc, il inclut les membres de ce groupe alors qu'il exclut certainement les gens serviles et sans doute les professionnels. Les tributaires sont des Maures blancs et des hommes libres. Ils peuvent posséder des esclaves et en possèdent effectivement. Leur statut particulier consiste en ce qu'ils n'ont pas accès à la culture maraboutique et qu'en principe ils n'ont pas droit de porter les armes pour défendre leur propre cause. Du coup, en échange des bénédictions maraboutiques ou de la protection des armes guerrières, ils versent des redevances.

Ils se consacrent donc uniquement à l'élevage. Ils se constituent d'importants troupeaux, facilement razziés dans la vie traditionnelle où l'on n'attaque pas toujours directement ses ennemis mais plutôt les protégés de ses ennemis. Souvent aussi ils gardent et entretiennent les troupeaux de leurs protecteurs, ce qui est aussi une assurance qu'un pillage sera évité et en tout cas vengé.

On distingue les telamide (telmidi : élèves, disciples) tributaires des marabouts, et les zenaga (de Sanhadja) ou lahma (viande, nom méprisant semble-t-il), tributaires des guerriers. Ces derniers élèvent plutôt des chameaux et portent les armes éventuellement au service de leurs maîtres.

Les tributaires sont constitués en tribus et fractions; chaque tribu maraboutique et guerrière dans tout le territoire en a sous sa protection. S'ils sont souvent riches et si ce sont toujours de gros producteurs, ils sont peu nombreux, environ 5 % de la population globale, soit 36 130. Il est possible qu'aujourd'hui les tributaires des marabouts soient plus nombreux que ceux des guerriers car, s'il n'est plus utile depuis la "pacification" coloniale d'être protégé de ces derniers dont les armes ne sont plus protectrices ou hostiles, il reste intéressant ou en tout cas bien porté d'être à l'ombre de certains des premiers. Il est vraisemblable qu'il n'en était pas ainsi naguère.

2. Les degrés supérieurs de la hiérarchie : marabouts et guerriers

Tous les groupements que l'on vient d'énumérer sont, selon des statuts ou à des degrés divers, des assujettis chargés de fonctions économiques. Marabouts et guerriers ont le monopole des fonctions idéologiques et politico-guerrières. Ils sont toujours organisés en tribus, donc en groupements relativement autonomes, et suzerains, selon des modalités étudiées plus loin, des groupements de producteurs.

A - Les guerriers
(hassane, sing. hassan ou arab, sing. arabi)

Ils se sont en effet réservés exclusivement, pour eux et leurs gens, le port et l'usage des armes. Ils disposent ainsi seuls du moyen le plus direct et immédiat pour imposer un pouvoir et un ordre supra tribal dans le désert. Certes la stabilité de cet ordre et la répartition de ce pouvoir entre tribus guerrières et à l'intérieur de chaque tribu sont sans cesse remis en question car les armes sont utilisées aussi bien pour défendre les alliés et protégés, que pour attaquer et piller ceux des guerriers rivaux, et les alliances dans le désert se font ou se défont, se fractionnent ou se renversent facilement. Mais de toutes façons, en tant que guerriers, ils sont les maîtres incontestés du désert, les seuls à pouvoir prétendre être indépendants ou dominants. Ainsi les tribus guerrières se retrouvent-elles à la tête, périodiquement, de tribus et fractions alliées, de confédérations ou même de regroupements plus stables et étendus comme les quatre émirats qui se constituèrent au XVIIIe siècle et marquèrent l'histoire de chacune des grandes régions de Mauritanie occidentale : l'émirat du Trarza se regroupa autour et au profit de la "fraction" des Oulad Ben Daman de l'antique tribu qui donna son nom à la région; l'émirat du Brakna autour des Oulad Abdallah de la tribu du même nom; celui du Tagant autour de l'une ou l'autre fraction des Idaouaich, la tribu du conquérant almoravide Abou Bekr; l'émirat de l'Adrar enfin autour des Ahel Yahya ould Sidi Othman des prestigieux Oulad Ammoni. Outre ces puissantes tribus émirales, on peut citer comme tribus guerrières les Mechdouf à l'Est; les Oulad Delim et, depuis le XIXe siècle, les fameux Regueibat dans le Nord et au Rio de Oro; les Euleb, les Oulad Nacer, les Oulad Allouf dans le Sud et le Centre.

Comme tout groupe dominant, l'ensemble des tribus guerrières constitue une minorité. Ils sont 123 045, soit 15 % de la société globale, selon nos estimations : il n'est pas facile de garder son statut de guerrier, encore moins de l'acquérir, dans la société nomade.

B - Les marabouts

Les marabouts, eux, ont renoncé de gré et de force à l'ori-

gine, à porter les armes et à s'en servir. Ils sont donc par le fait même inférieurs aux guerriers et en principe situés légèrement au-dessous d'eux dans la hiérarchie sociale. Mais ils se sont réservés ces moyens pacifiques que sont la science des docteurs et des cadis, la ferveur des chioukh de confréries et qui leur permettent d'acquérir une indépendance et parfois une influence politiques remarquables et aussi de se consacrer au soin de troupeaux prospères.

Cette voie d'accès au pouvoir et à la richesse, ou ce moyen de ne pas déchoir au rang de tributaire, semble plus aisée et pratiquée que celle des armes. En tout cas les marabouts (zaouia ou tolba) sont plus nombreux que les guerriers : environ 290 180, soit 36 % de la société globale. Mais seules quelques grandes tribus font parler d'elles dans l'histoire de la Mauritanie aussi souvent que les tribus guerrières. On peut citer les Tadjakant à l'Est, les Idaouali et surtout les Kounta au Tagant, les Deiman, les Tenga et surtout les Oulad Biri (tribu des Ahel Cheikh Sidia) au Trarza; les Ahel Barikalla (59), les Oulad Bou Sba, les Ida ou El Hadj au Centre, etc.

3. Structure et distribution du pouvoir

A - Le pouvoir tribo-familial

Le groupe de parenté, avons-nous dit, est le lieu non seulement des rapports de production mais aussi des rapports politiques, c'est-à-dire de domination et de subordination. Dans la pratique maure comme dans la théorie coranique, filles et femmes, enfants et jeunes hommes ont un statut personnel et des droits patrimoniaux nettement marqués. "L'agnatisme mitigé" que nous avons noté plus haut correspond si l'on peut dire à un patriarcat tempéré. Il n'en reste pas moins qu'en pratique comme en théorie les femmes envers les hommes, les jeunes envers les plus âgés, ont une position intrinsèquement subordonnée : le pouvoir n'appartient qu'aux hommes du groupe et entre deux hommes à celui qui appartient à la génération la plus ancienne (60). Ainsi le fils marié jouit-il d'une autorité sans partage sur sa femme et ses enfants, mais il reste soumis

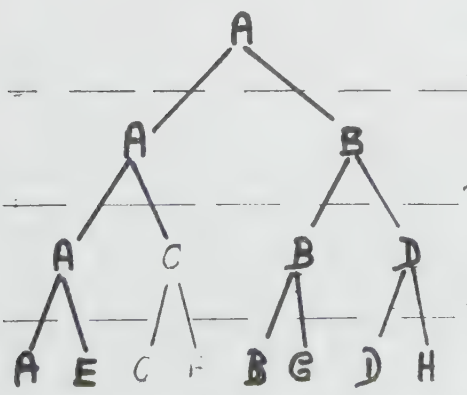
à son père ou à son oncle, chef de l'aïal, jusqu'à leur mort.

Mais entre hommes de même génération, c'est-à-dire entre cousins consanguins, il y a égalité de statut donc de prétention, et donc rivalité. C'est ici qu'il importe de saisir les deux mouvements qui agitent contradictoirement et indéfiniment les groupes de parenté maures de par la structure même de cette parenté : la reproduction selon la filiation agnatique ne cesse de diviser et de fractionner de deux en deux les groupements existants en sous-groupements rivaux; mais la dominante endogamique ne cesse de les regrouper.

Ainsi tous les frères, chefs de famille conjugale, au sein de la famille étendue, tous les cousins au même degré, au sein du lignage et, à un degré de plus en plus fictif, au sein de la sous-fraction, de la fraction et de la tribu, sont-ils à la fois et en permanence des alliés et des ennemis potentiels. Effectivement, alliances et inimitiés changent et se renversent souvent et brusquement à chaque niveau des groupes de parenté. Mais ces renversements ne sont pas aussi capricieusement anarchiques qu'on pourrait croire et obéissent à des principes régulateurs.

Il y a d'abord celui, lié aux nécessités économiques exposées plus haut, qui fait que plus les liens de parenté sont proches, plus la solidarité l'emporte sur la rivalité; il y a ensuite celui qui veut que normalement la prééminence soit reconnue à l'aîné de la génération, ou au descendant du lignage aîné, etc.; il y a finalement le fait qu'à aucun niveau une cellule de parenté ne se définit et n'agit par elle-même mais toujours par opposition à une cellule de même niveau et en référence à celle du niveau supérieur qui l'englobe.

On a tenté de figurer une telle dynamique structurelle dans le schéma suivant (61) :



Soit A, un chef de lignage patrilinéaire, B, C, D, etc. des chefs sous allégeance de A. Si la paix règne dans le clan, c'est A qui dirige tout. Mais si un conflit quelconque survient entre A et F par exemple, E sera automatiquement solidaire de A et C de F au niveau III, bref ils entraîneront un con-

flit entre A et C au niveau II. Par contre si F et H par exemple en viennent à leur tour à se quereller, ce premier conflit sera surmonté, car A, E et C se retrouveront avec le premier, B, G et D avec le second, bref ce sont tous les descendants de A d'un côté, tous les descendants de B de l'autre, au niveau I, qui seront entraînés dans le conflit bon gré mal gré au nom des lois de la consanguinité fortement ressenties comme une question d'honneur. Le rôle de médiation éventuelle reviendra alors à l'ancêtre commun A au degré supérieur.

Chez les nomades maures, c'est toute la structure sociale que nous avons appelée verticale, de la famille conjugale à la tribu et même à la confédération de tribus, qui fonctionne de proche en proche selon ce schéma. Car on peut voir en A aussi bien un chef de tribu ou de fraction, qu'un chef de famille étendue. Dans le premier cas, les groupes entraînés dans sa mouvance seront plus importants, les conflits plus graves et complexes, mais aussi les édifices politiques d'alliance et de contre-alliance plus fragiles et éphémères puisque le degré de solidarité est proportionnel au degré de parenté.

Ainsi les structures de parenté et d'alliance n'apparaissent-elles pas seulement comme le lieu d'inscription des rapports de production mais aussi des rapports proprement politiques. Comme l'écrit justement Cuisenier, "dans une telle structure, l'unité de référence varie par conséquent avec la situation dans laquelle le groupe se trouve placé et tout germain mâle est un point virtuel de négociation" (62). Chaque chef de famille n'est pas seulement un chef d'exploitation économique mais un chef d'unité politique situé à une place définie dans une structure englobante. Sa fortune économique et politique et celle des siens dépend de ses qualités diplomatiques, de la manière dont il saura susciter ou apaiser les conflits à un niveau ou à un autre, provoquer les alliances, bref jouer des règles de parenté et d'alliance à la place qui lui est échue.

Il nous semble qu'on peut aller plus loin. L'histoire montre avec évidence à la fois qu'aucune société nomade, les Maures pas plus que d'autres, n'a pu se constituer en Etat tant qu'elle était nomade et que par son dynamisme et son esprit d'entreprise elle est souvent, comme dans le cas des Almoravides, à l'origine de grands édifices politiques réalisés ailleurs. Formellement, la structure et le fonctionnement des rapports de parenté en tant qu'instance politique suffisent à expliquer ce double phénomène. Comme on

vient de l'indiquer dans les paragraphes précédents, cette structure et ce fonctionnement favorisent par eux-mêmes l'initiative politique en même temps qu'ils limitent en étendue et en solidité toute construction politique.

Un pouvoir étatique ne saurait se constituer qu'en développant des institutions propres indépendantes des institutions familiales : administration territoriale, force publique, droit d'impôt et de justice, etc. Bref l'instance politique ne peut s'exprimer formellement en tant que superstructure autonome qu'en dehors des rapports de parenté. Mais une telle superstructure étatique ne se réalise elle-même que comme produit et frein tout à la fois de rapports de production devenus suffisamment antagoniques, ce qui ne peut être le cas tant que leur expression fondamentale est la solidarité et la réciprocité consanguine. Or on a vu plus haut à quel point cette expression apparaît sinon la seule possible du moins la plus adéquate dans les conditions du nomadisme pastoral traditionnel. Autrement dit, selon une thèse et un langage plus classiques, nous dirions que les structures de parenté en tant qu'infrastructure socio-économique conditionnent en dernière instance la forme et limitent les possibilités d'évolution des structures de parenté en tant que superstructures politiques, et non l'inverse. L'observation de la distribution et des fonctions du pouvoir dans les groupes de parenté maure devraient éclairer ces propositions.

B - La "djemaa" et le "chikh" (63)

Il faut ici reprendre le schéma de la structure de parenté. Tous les hommes libres aptes à contracter mariage, pratiquement tous les chefs de famille, sont, au sein du campement, de la fraction ou de la tribu, des frères ou des cousins, égaux en tant que tels et membres de droit de l'assemblée, la djemaa, siège de la souveraineté. Le chef de chacun de ces groupements, tout comme le chef de famille étendue, n'est que le gestionnaire des intérêts communs du groupe, l'exécuteur des décisions de la djemaa, le primus inter pares (64). S'il a des privilèges, ils sont dûs à la fonction. Mais s'il a des droits prééminents au pouvoir ils sont dûs à son sang et à son âge selon le modèle patriarcal. Le chef est en effet choisi dans une des "grandes tentes" du groupement, celles des branches

aînées des lignages les plus anciens. C'est normalement le fils aîné du chef disparu, s'il n'est pas incapable physiquement ou moralement, ou son frère ou le parent mâle le plus proche (65). Encore faut-il que ces droits soient sanctionnés par la délibération et le consensus solennel de la djemaa.

Tel est du moins le schéma formel du pouvoir dans la société tribale maure, parfaitement conforme aux principes et règles de la parenté, et qui ressort du type appelé autrefois, de manière après tout assez heureuse, démocratie gentilice. En fait on voit que les forces rivales à l'intérieur du système tendent sans arrêt à le dépasser pour en constituer un autre où le pouvoir serait vraiment placé au-dessus de la communauté sans jamais y arriver définitivement.

En effet dans la djemaa c'est plus la voix de quelques notables qui est écoutée et qui l'emporte que la majorité numérique. Dans la ou les familles dominantes, entre les frères et cousins de rang et prétentions à peu près de même niveau, c'est le plus habile et le plus fort qui hérite du pouvoir. Dans les deux cas, à même statut de sang et d'âge, ce sont les qualités personnelles de courage et de sagacité qui comptent. Et aussi les ressources économiques, car richesse et influence sont ici directement liées : il faut savoir donner pour recevoir et inversement. Ainsi se constitue dans chaque groupement une oligarchie de fait.

De plus il semble que le pouvoir du chef devienne de plus en plus autocratique, au-dessus de la djemaa, de plus en plus fixé héréditairement dans une famille à mesure qu'on s'élève dans la dimension des groupements. C'est le cas des chefs de tribu, de confédération de tribus, et des émirs. Ceux-ci avaient une garde permanente de harattine, un ou plusieurs représentants ou vizirs, ils percevaient des impôts sur certaines tribus et des taxes sur certains parcours et produits, etc. Mais plus il est situé au-dessus d'une communauté étendue, plus ce pouvoir apparaît fragile, épisodique, contesté de l'intérieur et de l'extérieur et perpétuellement remis en question.

C'est nous semble-t-il que le campement, ainsi que la fraction si l'on entend par là un groupement plus étendu mais effectivement de même lignage, sont des unités politiques parce qu'ils sont d'abord des unités économiques vitales pour la survie de chacun. Djemaa et chef y exercent un pouvoir de fonction, de contrôle

technique.

La solidarité, vécue dans des rapports de parenté réels, y est interne. La tribu, au contraire, à plus forte raison la confédération et l'émirat, sont des regroupements purement politiques. Les liens de parenté sont beaucoup plus lointains et presque toujours fictifs. La solidarité y est externe. Au mieux il s'agit de se liguer pour se défendre contre une autre tribu, une autre confédération, un autre émirat; au pire, d'être lié par la contrainte aux ambitions d'un chef, d'une fraction, d'une tribu plus puissante. Dès que ces conditions externes changent, les liens se détendent, disparaissent, voire se renversent, tandis que ceux des groupements plus petits ne le peuvent sans mettre en jeu la survie de chacun.

En conclusion, on peut dire que la fraction (au sens entendu plus haut et non selon les distinctions administratives instaurées par la colonisation) est, selon la définition de R. Montagne, "l'unité politique la plus étendue, la plus volumineuse que soient capables de constituer des pasteurs se gouvernant selon les principes de la communauté familiale ... l'extension maximum, sur le plan politique, du concept de solidarité maintenu sous une forme stricte ... pouvoir politique qui obéit en toutes circonstances aux lois de la consanguinité" (66). Au contraire, si l'on prend le concept d'état dans un sens analogique on peut qualifier les tribus et les regroupements plus étendus, selon l'heureuse expression d'un administrateur colonial, de "petits états vivants dans un grand état qui n'a jamais pu naître" (67).

C - L'encre des marabouts et / ou le sang des guerriers

a) Fonctions dominantes et exercice du pouvoir

On peut voir une preuve de ce que nous venons d'avancer dans le fait qu'on trouve des tribus tributaires et même des fractions harattine. La production s'y effectue avec les moyens et selon les rapports décrits plus haut. La gestion y est assurée par une djemaa et un chef dans les modalités susdites. Mais cette sorte d'autonomie interne est accompagnée de rapports externes d'exploitation économique, dont les caractères seront précisés plus loin, et de dépendance politique. Ce sont des groupements de producteurs. Seules les tribus dont les membres libres exercent soit la fonction

guerrière soit la fonction idéologique jouissent d'une véritable indépendance et peuvent prétendre à la suzeraineté sur les autres.

Mais tribus maraboutiques et tribus guerrières, qui se distinguent par leurs fonctions, se distinguent aussi par la manière dont elles exercent leur pouvoir à l'intérieur comme à l'extérieur. A l'intérieur, dans les tribus maraboutiques, la djemaa est toute-puissante, le chef n'en est que le porte-parole et l'exécutant. Son élection, même s'il est toujours désigné dans la même famille, est toujours longuement discutée en assemblée. Dans la tribu guerrière par contre, le chef est un petit monarque et ses pouvoirs sont étendus: il décide de la guerre et de la paix, est chef d'armée, rend la justice pour les siens. Pour arriver au pouvoir les luttes entre frères et cousins sont presque toujours sanglantes. Vers 1910, Ahmed Saloum ould Brahim Saloum s'étonnait de deux choses: être émir et être encore en vie. Il succédait en effet à dix-huit émirs en cinquante ans, tous assassinés ou empoisonnés par leurs proches. Il est vrai qu'il avait commencé à régner après l'entrée du colonisateur au Trarza (68).

A l'extérieur de la tribu, ce n'est pas en tant que chef de groupement, en tant que chikh, mais en tant que chef religieux, savant consulté ou mystique maître d'une Voie, c'est-à-dire en tant que cheikh que le marabout est puissant et influent, car alors on recherche ou on redoute sa baraka. La dépendance du chef guerrier est plus rude car il se conduit en maître qui a tous les droits, mais sa protection est plus directement efficace, car il a pour lui la force des armes.

b) Solidarité et rivalité des fonctions dominantes

Marabouts et guerriers semblent entretenir entre eux des relations telles qu'elles renforcent leurs positions réciproques et assurent la sujétion commune de tout le reste de la société.

Chaque tribu guerrière a en effet "sa" ou "ses" tribus maraboutiques. Elle leur permet de prier, d'étudier et de prospérer en paix à l'ombre de ses armes. En échange, elle qui ne cultive ni la science, ni la ferveur, ni n'élève de grands troupeaux, reçoit bénédictions, cadis et maîtres coraniques, et cadeaux alimentaires.

Quant aux autres groupements et catégories de la société nomade, un dicton exprime leur point de vue :

> Il y a deux catégories d'hommes à craindre : les porteurs de fusils et les porteurs de chapelet.

Leriche, qui le rapporte (69), le commente ainsi : "Il faut se méfier des guerriers parce que leur vengeance est rapide, des marabouts parce qu'ils attirent la malédiction de Dieu et aussi parce que leurs visites sont toujours onéreuses."

Mais on peut se demander si cet équilibre apparent des tribus dominantes sur le dos des catégories dominées ne cache pas une rivalité secrète.

Les guerriers disposent de la suprématie politique incontestable. Ils semblent assurés de la garder en se réservant l'usage des armes. Mais les marabouts n'ont-ils pas trouvé le moyen de tourner leur faiblesse en force en se consacrant aux activités idéologiques si déterminantes dans les formations sociales traditionnelles, et en s'armant ainsi d'un pacifisme inattaquable ? L'encre des savants ne vaut-elle pas mieux que le sang des guerriers, comme aiment à le dire les marabouts paraphrasant la célèbre phrase du Coran ?

Quoi qu'il en soit, l'épée et le livre, le bras et la langue, l'homme d'arme et le clerc, bref la fonction politico-guerrière et la fonction idéologique... une division sociale aussi tranchée, si elle existe ailleurs, est rare en Afrique et tout à fait exceptionnelle dans les sociétés du désert. Dans les conditions précaires et risquées qui sont leur lot, on est moins étonné de rencontrer la seule domination des armes, ou du moins la présence du livre à côté des armes dans le même groupement dominant. Il faut maintenant nous interroger sur les raisons de cette originalité et partant sur la genèse et la structure de la stratification horizontale complexe de la société maure.

4. Hypothèses explicatives sur la stratification sociale horizontale de la société maure

A - Structure d'ordres et de castes

Il est courant de présenter la société maure en énumérant sur le même plan ses différentes catégories sociales : guerriers,

marabouts, tributaires, griots, forgerons, affranchis, esclaves. Ces divisions sont présentées purement et simplement comme un fait curieux et original ou comme un avatar des contingences historiques.

Récemment, une présentation plus savante a été faite dans une étude du reste bien informée à des sources sûres : "La société maure ou le système des castes hors de l'Inde" (70). Si l'interprétation proposée est ingénieuse, on peut lui reprocher à notre avis d'être trop formelle et peu opératoire. Le but explicite de l'auteur n'est pas tant d'expliquer la structure sociale maure, mais de montrer, contre le livre de L. Dumont (71), que l'homo hierarchicus, soit le système des castes, existe ailleurs qu'en Inde et singulièrement chez les Maures. Aucune comparaison précise n'est faite avec les sociétés africaines voisines, mais l'auteur se demande légitimement, tout en reconnaissant ne pas avoir encore creusé la question, si la plupart d'après ses critères ne seraient pas aussi des sociétés à castes. Peu de références sont faites à la genèse historique de la société maure et surtout pratiquement aucune à son système de production. On reste aux niveaux politiques et idéologiques sans fondement économique. Pourquoi donc cette si belle et complexe hiérarchie ?

A vrai dire, il nous semble que penser la société maure comme une société à castes, c'est-à-dire comme "un emboîtement successif de groupes à statut héréditaire" (72) aux caractères exactement analogues mais situés dans un ordre strictement hiérarchique, chacun au-dessous d'un autre, conduit à simplifier la structure et le fonctionnement de cette société, à en niveler le relief.

Tout d'abord la distinction entre le statut hiérarchique et le pouvoir, et la subordination du pouvoir au statut, trouvée par Dumont à propos de la société indienne (Brahmane et Kshatriya) et retrouvée par l'auteur entre marabout et guerrier, nous apparaît peu claire et de toute façon sujette à caution dans le cas maure. Si l'on prend garde de ne pas considérer pour la société traditionnelle précoloniale les modifications qu'elle a subies avec l'impact colonial, il semble que le statut du marabout fut toujours inférieur à celui du guerrier détenteur du pouvoir.

Surtout le concept de caste nous paraît insuffisant, soit trop étroit, soit trop large, pour désigner justement chaque catégorie dans ses caractères intrinsèques et ses rapports spécifiques aux autres. Les critères essentiels de la caste repris par l'auteur

à L. Dumont ne sont pas très différents de ceux, classiques, retenus naguère par Bouglé : hiérarchie, profession héréditaire, endogamie et fermeture de la catégorie sur elle-même. Reprenons-les, les uns après les autres.

D'abord il n'y a pas homologie entre les différentes catégories. Marabouts et guerriers sont toujours organisés en tribus. Esclaves, forgerons et griots ne le sont jamais, mais toujours intégrés par familles isolées à une famille étendue, une fraction ou une tribu des premiers. Tributaires et harattine sont tantôt par tribus et fractions tantôt, comme les trois catégories précédentes, intégrés par familles aux marabouts ou aux guerriers. De même toutes ces catégories ne sont elles pas les unes par rapport aux autres dans des relations de stricte hiérarchie ascendante ou descendante. Tributaires, griots, forgerons et même affranchis peuvent être maîtres d'esclaves. Par contre il n'y a aucun rapport hiérarchique établi entre ces trois premières catégories puisqu'elles n'entretiennent ni rapports politiques, ni rapports économiques directs. En fait toutes gravitent sur des orbites différentes pour ainsi dire, autour des marabouts et des guerriers et finalement, avec les marabouts eux-mêmes, des guerriers.

D'une manière générale l'endogamie est plus stricte, et l'on comprend pourquoi, au niveau vertical de la famille et de la fraction qu'au niveau des divisions horizontales. Il est vrai que la première entraîne souvent la seconde. L'exogamie est moins tolérée entre le groupe des nobles (marabouts et guerriers), le groupe des serviles, le groupe des professionnels qu'entre les diverses catégories de chaque groupe : marabouts et guerriers, esclaves et affranchis peuvent à la rigueur convoler entre eux.

Enfin l'hypergamie, comme il est de coutume dans les sociétés à strates de structure patriarcale et patrilinéaire, se pratique à sens unique au profit des hommes de rang supérieur. Ceux-ci peuvent épouser à la rigueur une femme de catégorie inférieure, mais il est pratiquement impossible à une femme de le faire. En définitive les faits montrent que l'endogamie dite de caste n'est totalement pratiquée que chez les forgerons et les griots.

Il en est de même du critère de profession héréditaire et exclusive. Tout Maure, sauf les griots et les forgerons, est fondamentalement pasteur, quel que soit son rang. Il connaît ce "métier" et le pratique d'une manière ou d'une autre au niveau de sa famille

sans déchoir et sans être ennobli. L'esclave et l'affranchi quant à eux sont par définition les "bons à tout faire". Les tributaires sont avant tout des éleveurs mais rien ne les empêche de cultiver les sciences religieuses près d'un marabout ou de porter les armes au service d'un guerrier. Quant à ces derniers, ils ont une fonction sociale au sens large du terme. Là encore griots et forgerons sont les seuls spécialistes ayant l'exclusivité absolue de leur profession.

Enfin le critère de fermeture héréditaire de la catégorie sur elle-même est connoté par les deux précédents. Mais il existe aussi séparément dans de nombreuses sociétés "traditionnelles", y compris celles dont est issue la société industrielle occidentale. Cela n'est pas étonnant puisqu'il caractérise tout groupement qui n'est plus fondé directement sur la parenté et n'est pas pour autant une classe au sens précis du terme. Du reste des cas assez nombreux sont bien connus de tribus tributaires devenues guerrières ou maraboutiques, de tribus maraboutiques devenues guerrières (les Regueibat), de tribus guerrières devenues maraboutiques (les Oulad Biri, plus récemment les tyab ou "repentis", etc.). La fermeture héréditaire s'applique surtout, on le comprend, aux groupements les plus assujettis, au bas de l'échelle et surtout chez les griots et les forgerons qui sont l'objet de véritables "règles d'évitement".

Il ressort de cette revue qu'il n'y a que deux castes stricto sensu dans la société maure : les griots et les forgerons. Ce n'en est du reste pas du tout, comme on sait, et comme on verra avec les Toucouleurs, un trait original puisque griots et forgerons sont les deux groupes castés fondamentaux qu'on retrouve dans toutes les sociétés stratifiées de l'Afrique de l'Ouest, qu'elles soient de pasteurs nomades (Touareg, Peuls) ou d'agriculteurs sédentaires (Bambaras, Ouolofs, etc.).

C'est pourquoi nous dirions volontiers de la société maure traditionnelle ce que dit G. Balandier des ethnies noires immédiatement voisines, qu'elle est "l'association des ordres et des castes dans le cadre d'une même unité politique" (73). Nous pensons qu'il ne faut pas donner au concept d'ordre des critères aussi étroits et précis qu'au concept de caste puisque c'est là son utilité. On pourrait le définir comme un groupement moins hermétiquement fermé que la caste d'une ou plusieurs catégories sociales qui jouissent d'un degré d'autonomie, de puissance et de dignité analogue. Ce degré

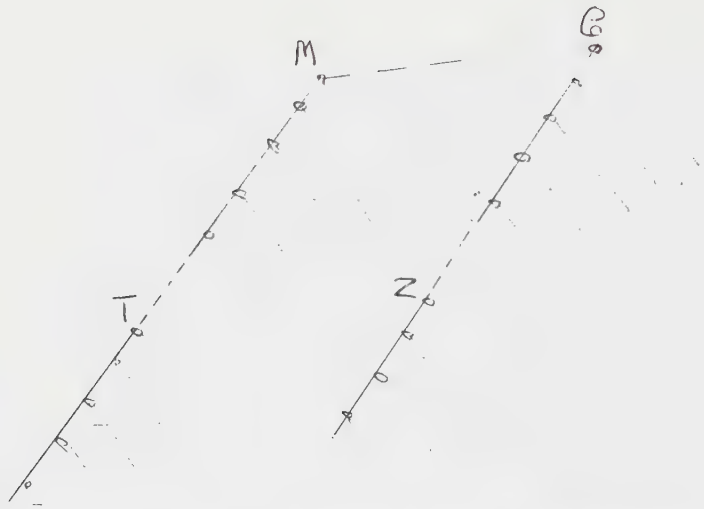
d'autorité et de dignité est attaché à une fonction sociale spécifique et est en raison inverse du caractère directement productif et manuel de cette fonction.

On aurait ainsi quatre ordres dans la société maure : l'ordre des "nobles" à qui revient le pouvoir et qui se réservent les fonctions guerrières et religieuses; l'ordre des gens libres mais dépendants politiquement et limités aux fonctions d'éleveurs; l'ordre des gens castés qui répondent... aux critères de la caste et à qui sont réservées des fonctions de production particulières et nécessaires à la reproduction sociale; enfin l'ordre des gens serviles, totalement négatifs quant à la dignité et au pouvoir, totalement positifs quant à la fonction de production matérielle.

A vrai dire on peut encore hésiter à retenir cette classification. Car elle ne marque pas assez une frontière sensible pour les Maures qui passe entre les tributaires et les gens castés. Elle englobe les premiers avec les marabouts et les guerriers dans la catégorie des beidane, hommes "blancs" et membres de plein droit de la société. Elle met les autres dans la catégorie des assujettis d'origine ethnique noire, ou mystérieuse mais autre, juive dit-on à propos des forgerons. Par ailleurs on verra que la tradition distingue explicitement trois fonctions séparées et complémentaires : ceux qui combattent, ceux qui prient et ceux qui travaillent. Or cette tradition ne semblerait désigner par là que les trois catégories composant les beidane, hommes libres.

De toutes façons toute classification comporte de l'arbitraire et ne peut prétendre qu'à être plus ou moins opératoire. Les Maures eux-mêmes, contrairement aux Indiens semble-t-il, n'ont pas de terme générique pour désigner leur structure sociale horizontale. Ils ne connaissent que les termes spécifiques de chaque catégorie. Ce seul fait nous paraît significatif. Il importe par contre pour notre propos de faire une remarque essentielle et de poser une question.

La remarque, c'est qu'il convient de ne pas oublier que cette stratification horizontale recoupe une structure verticale tribo-familiale et que c'est celle-ci qui nous apparaît fondamentale, exprimant les rapports économiques et politiques de base de la société nomade. On pourrait alors tenter de figurer la société maure dans la représentation suivante :



G - Tribu, fraction, lignage guerrier

M - id., maraboutique

T - id., telamide

Z - id., zenaga

—— Familles, castes ou serviles

– – – – incorporés dans l'afal ou le lignage

La question à poser c'est maintenant comment et pourquoi cette stratification horizontale complexe s'est greffée sur la structure économico-politique du clan nomade.

B - La genèse historique de la stratification sociale

Les traditions des Maures sur leur propre société sont très variées et abondantes, aussi bien orales qu'écrites. Mais d'une part elles sont encore fort peu recueillies ou inventoriées et traduites, d'autre part elles s'intéressent surtout aux généalogies et aux guerres d'une région limitée, voire d'une tribu, et ne portent pas, du moins de manière telle qu'on puisse les prendre en considération, au delà du XVIe siècle, exception faite des origines de l'Islam et de l'épopée Almoravide. Les récits des chroniqueurs arabes ou européens parlent assez peu des nomades maures et de toutes façons ont un point de vue de voyageurs curieux ou de commerçants et non de sociologues (74). Bref, il faut reconnaître que l'histoire nous renseigne mal sur la structuration historique de la société maure avant le XVe siècle.

C'est ainsi que nous savons bien peu sur l'origine de l'esclavage sinon qu'il est très ancien, qu'il s'est toujours agi d'un esclavage domestique pratiqué également dans les sociétés voisines aussi bien nomades que sédentaires. On pense qu'une minorité des esclaves ou affranchis de la société maure, ceux qui sont fixés dans les plus anciennes cités oasis, seraient des descendants des popula-

tions négroïdes, dénommées Bafour par les Maures, présentes en Mauritanie avant l'arrivée des nomades berbères au IIIe ou IVe siècle. Mais l'immense majorité est le produit de siècles de commerce, de guerres et rezzou avec les pays de sédentaires noirs.

On est encore moins renseigné sur l'origine historique des deux groupes castés, forgerons et griots. On sait seulement qu'eux aussi semblent intégrés depuis les temps les plus reculés dans les tribus nomades de Mauritanie comme du reste de l'ensemble du Sahara. Des érudits maures pensent que la plupart des tribus à leur arrivée dans le Sahara occidental avaient déjà leurs familles de forgerons. Quant aux griots, s'ils ont leurs équivalents dans les sociétés traditionnelles d'Afrique du Nord et méditerranéennes en général, ils sont si répandus et importants en Afrique noire, l'art et les instruments de ceux des Maures se rapprochent tant de ceux des Peuls ou des Toucouleurs (75), qu'on peut penser légitimement que la fonction, sinon ceux qui la pratiquent, a été importée chez les Maures de leurs voisins du Sud, également à une époque reculée, lorsque les Berbères Sanhadja étaient vassaux des royaumes noirs. Griots et forgerons sont réputés d'une origine ethnique à la fois autre que celle des autres Maures, mais totalement mystérieuse. Certaines traditions locales affirment que les forgerons seraient les descendants de familles juives fuyant les persécutions et les destructions de Jérusalem dès le VIe siècle, comme cela semble attesté dans d'autres régions du Sahara.

Ainsi, esclaves, griots et forgerons auraient fait partie pour ainsi dire de tout temps des structures sociales nomades, à la fois distingués par leurs fonctions, leurs statuts inférieurs et leur origine ethnique et intégrés isolément dans les aïal et les tribus des éleveurs, sans jamais, sauf récemment pour certains affranchis, constituer des groupes distincts.

Au reste il n'est pas étonnant que les traditions locales laissent dans l'obscurité l'origine de ces catégories inférieures dont elles se soucient peu. Par contre, elles nous renseignent beaucoup mieux sur la genèse du corps et de la tête de la société maure: tributaires, marabouts et guerriers.

Rappelons que dès avant le VIIIe siècle vivent sur le territoire actuel de la Mauritanie des tribus de la fédération berbère Sanhadja (Djodala, Lemtouna, Messoufa) à peu près selon la même organisation économico-politique de base qu'aujourd'hui. A partir du

VIIIe siècle l'Islam pénètre ces tribus berbères, et cette islamisation culmine dans la ferveur des Almoravides, reproduisant à leur échelle l'épopée des compagnons du Prophète (76).

Les traditions soulignent avec insistance qu'en dehors de ce grand moment et de quelques autres les tribus et fractions Sanhadja sont divisées et en guerre perpétuelle entre elles. Certaines rapportent pourtant qu'à cette époque déjà une certaine division sociale s'est instaurée entre guerriers (el moujahidin), enseignants et cadis (el zaouia) et éleveurs (el lahma) (77). En tout cas, il est sûr que dès cette époque l'érudition et l'instruction religieuse sont cultivées et honorées en Mauritanie selon la conception rigoureuse et légaliste qui imprègne le rite malékite.

A partir du milieu du XIIIe siècle, des tribus arabes arrivent en Mauritanie. Il ne s'agit pas d'une invasion mais d'une lente infiltration qui va durer plusieurs siècles. A cette époque en effet les Mâquil, venus d'Arabie en Egypte puis envoyés avec les Hilal contre le souverain d'Ifriqiya par le khalife Fatimide qui cherchait à s'en débarrasser, s'installent au sud du Maroc dans le Draa et le Tafilalet. Au milieu du XIVe siècle ils atteignent le Seguiet el Hamra. Au début du XVe siècle les Hassane, principal groupe Mâquil, pénètrent dans la Mauritanie proprement dite. Parmi eux les Oulad Delim se fixent dans le Nord, les Oulad Aroug, Oulad Rizg et surtout Mghafra, fractions des Hassane Oudaia, descendent dans le Centre et le Sud. Les Trarza et les Brakna sont des branches issues des Mghafra (78).

Les nouveaux venus trouvent installées dans les meilleurs emplacements, contrôlant points d'eau et voies caravanières, des tribus Sanhadja riches et pieuses. Eux sont pauvres mais d'autant plus agressifs qu'il ne leur reste comme ressource que la guerre et le pillage. Il s'ensuit une longue lutte qui se termine par la victoire des tribus Hassane sur les Sanhadja qui deviennent tributaires ou du moins protégées.

Il ne s'agit pas d'un affrontement général dans toute la Mauritanie avec les Berbères d'un côté et les Arabes de l'autre, mais de deux siècles de luttes confuses, de périodes de trêve et de renversements d'alliances où bien souvent fractions berbères et arabes se trouvent côte à côte contre d'autres fractions berbères et arabes. Ainsi en est-il des querelles meurtrières qui opposèrent les Hassane Oulad Rizg aux Hassane Mghafra puis ces derniers entre

eux au début du XVIIe siècle. Les traditions du Trarza ne conservent le souvenir que d'une seule rivalité nette et prolongée, la dernière, entre tribus arabes et tribus lettrées d'origine berbère. C'est la célèbre guerre de Charr Bouba entre les Mghafra et les tribus Zaouia du Sud menées par le grand Imam Nacer-ed-Dine des Oulad Deiman qui au bout de trente ans de combats se termina par la défaite définitive des derniers en 1674 à Ten-Yefdad (79).

L'issue de toutes ces luttes n'est pas non plus toujours et partout la victoire des tribus arabes sur les tribus berbères. Certaines de ces dernières, comme les Mechdouf, ne renoncent jamais à se faire respecter par les armes; d'autres les reprennent un jour ou l'autre, comme les Regueibat, et savent s'imposer; d'autres, comme les Idaouaïch, tribu émirale du Tagant, conservent leur suprématie. Mais il s'agit d'un résultat global. A la fin du XVIIe siècle, la plupart des tribus d'origine berbère ont déposé définitivement les armes pour en laisser désormais l'apanage exclusif aux hassane ou réputés tels et se consacrer à l'élevage pacifique. Certaines d'entre elles deviennent ou restent tributaires, ce sont les zenaga ou lahma. D'autres exaltent leurs traditions déjà anciennes de piété et de science et obtiennent un statut à part honorable et honoré, bien qu'au-dessous des guerriers. Ce sont les marabouts, zaouia ou tolba. Ils gagnent ce respect et parfois cette influence en développant, outre les études théologiques et juridiques, le mouvement des confréries. Car c'est à ce moment que le courant soufiste se répand au Maghreb et irrigue particulièrement la Mauritanie et par elle l'Afrique noire.

Au moment de l'arrivée des Hassane, la langue dominante en Mauritanie était le dialecte berbère des Sanhadja, le zenaga. Seuls les lettrés lisaient l'arabe et en apprenaient, avec le Coran, des embryons aux enfants de bonnes tentes, sans doute selon les méthodes que nous détaillerons plus loin. Avec la suprématie politique des guerriers arabes, comme avec le renforcement des études et de la piété zaouia, le hassania, dialecte arabe très proche du littéral et parlé par les vainqueurs, s'impose. L'arabe devient ainsi très vite la langue maternelle de tous les Maures. Aujourd'hui ne subsistent plus que quelques rares îlots bilingues en voie rapide de disparition (80).

Voilà, en résumé, ce que nous apprend l'histoire sur l'origine événementielle de la stratification sociale maure. On peut

tenter maintenant d'en saisir la dynamique structurelle.

C - La stratification sociale comme système d'exploitation résultant de la lutte pour l'appropriation

Nous avons souligné qu'entre les membres de la tribu, de la fraction, de la grande famille, la solidarité se devait d'être de plus en plus étroite pour des raisons économiques et politiques, et que cette solidarité était assurée par le fait que toutes ces unités sont fondées sur un système de parenté à dominance endogamique. Il faut insister sur le fait que cette solidarité, à l'intérieur de chaque groupe, c'est identiquement la compétition et la rivalité entre chaque groupe, de par les conditions mêmes de la vie dans le désert.

L'économie du désert est en effet, contrairement à bien des économies primitives, nécessairement une économie de rareté de certains moyens de production de base et d'insécurité perpétuelle dans l'appropriation des moyens de subsistance. Points d'eau et pâturages sont toujours relativement rares, parfois totalement insuffisants. La météorologie est imprévisible. Toutes les autres ressources que le bétail manquent ou, comme le commerce, sont aléatoires puisque ses tenants et aboutissants ne sont pas maîtrisés.

Dans ces conditions, chaque groupe de parenté est a priori l'ennemi de chaque autre puisque tous visent à s'assurer le maximum de ressources et la plus grande sécurité dans leur approvisionnement. La guerre est elle-même une sorte de mode de production imposé lorsqu'elle est la seule manière de se procurer main-d'oeuvre et bétail. C'est dans cette perspective que peut s'expliquer logiquement l'existence de l'esclavage et des groupements tributaires.

Comme on l'a vu, l'économie pastorale maure n'emploie que des instruments extrêmement rudimentaires en plus du travail de l'homme lui-même.

Rien donc n'est plus utile, à l'occasion de la guerre et du commerce mêlés, que de se rendre maître absolument et en grande quantité de cette précieuse force de travail. C'est l'esclavage domestique, qui du reste existe ou a existé dans les sociétés voisines ayant un niveau de forces productives équivalent. On insistera pas de nouveau sur l'importance du surtravail ainsi extorqué, étant

donné le nombre et le statut des esclaves dans la société maure, ni sur le fait qu'en conséquence sa suppression effective mettrait en jeu l'existence de tout l'édifice social traditionnel, contrairement à ce qui peut se passer ailleurs.

Harattine et tributaires ont, du point de vue de l'exploitation économique, une situation analogue. Tous deux sont libres et peuvent posséder, mais tous deux sont subordonnés politiquement et doivent une partie de leur temps de travail ou de leurs produits à ceux dont ils dépendent. C'est cette partie qui diffère en importance chez les affranchis et chez les tributaires.

Dans les campements, le sort du hartani se rapproche fort de celui du simple serviteur. Il exécute les travaux de berger pour les troupeaux de son patron mais il peut faire commerce personnel des animaux qu'il reçoit périodiquement en rétribution. Dans les oasis ou sur les terrains de culture du Sud, il verse une redevance (bah) à son patron guerrier ou marabout. Ce sera par exemple de 5 à 20 mouds de mil par 30 à 120 kilos récoltés; ou bien il verse la récolte de dattes et garde l'orge et le mil cultivés sous les palmiers. En échange son patron fera l'avance des semences ou fournira les plants, l'approvisionnera en lait pendant la culture, l'entretiendra en temps de disette. Si le propriétaire du terrain n'est pas son patron, il sera lié par une sorte de contrat de métayage; contre la fourniture des semences ou des plants, il recevra la propriété d'un tiers de la récolte ou d'un tiers des palmiers en rapport. Mais c'est là une évolution récente qui n'empêchera pas toujours le patron traditionnel de venir chercher sa redevance (81).

Les tributaires, zenaga ou lahma, sont des éleveurs, surtout de chameaux, dépendant des guerriers. Ils versent à ces derniers un tribut annuel, la horma, comptée traditionnellement en têtes de bétail et proportionnelle à leur richesse. Souvent aussi leurs patrons leur confient le soin d'élever une partie de leur troupeau dont ils consomment en échange le lait. Les telamide sont aussi des familles ou des fractions de tributaires, mais des marabouts. Ils leur versent également un tribut, gabodt ou hedia, équivalent de la horma, mais présenté cette fois comme une dîme religieuse. Outre ces droits réguliers et héréditaires, guerriers et marabouts peuvent toujours demander à leurs protégés des contributions exceptionnelles, mauna ou mudarra, à titre de participation aux frais dans des circonstances jugées par eux exceptionnelles.

Forgerons et griots, c'est-à-dire artisans et artistes, sont le fruit de la plus simple division sociale du travail qui soit, sans doute nécessaire et suffisante dans une société où le mode de production quasi unique est l'élevage. D'une part, en effet, un minimum de produits artisanaux sont indispensables à ce genre de vie et à ce procès de production. D'autre part, les groupes guerriers dominants ont besoin pour distraire leurs longs loisirs et pour satisfaire leur sentiment exalté de l'honneur, de musiciens, de poètes, de faiseurs de récits épiques et de généalogies prestigieuses. On a vu au reste que la première et surtout la seconde de ces deux catégories comprennent fort peu de gens.

Il est moins facile, même si le phénomène est général en Afrique de l'Ouest, d'expliquer pourquoi ces deux catégories sont les seules à constituer des castes au sens étroit du terme. On peut penser que la relative complexité de ces deux métiers et leur rareté, la déconsidération portée envers tout travail manuel surtout s'il ne concerne pas directement l'élevage, la crainte attachée au mystérieux pouvoir de transformer les métaux en maniant le feu propre aux forgerons, la honte ressentie devant les manquements obligés des griots aux règles très strictes de politesse et de pudeur sociales, ont contribué à maintenir ces spécialistes isolés dans des groupes très fermés.

Il est probable aussi que le mépris dans lequel on les tient est un moyen de compenser la crainte, voire l'admiration, qu'on leur porte et de limiter de la sorte l'influence et l'importance qu'ils pourraient prendre. De toutes façons griots et forgerons, dans les conditions traditionnelles, n'ont aucune autonomie possible. Ils ne peuvent subsister qu'en troquant leurs produits ou leurs services contre la protection, le lait et la viande du groupe d'éleveurs auquel ils sont incorporés.

C'est encore dans le contexte de lutte entre clans pour l'appropriation maxima des moyens de subsistance que s'explique le bicéphalisme si original de la société maure; mais on a vu dans quelles contingences historiques le phénomène s'est produit. Pour qu'apparaisse cette répartition nette des fonctions dirigeantes entre tribus maraboutiques et tribus guerrières, il a fallu que les premiers occupants de la Mauritanie désertique soient des nomades berbères et que ceux-ci soient profondément islamisés avant que ne surviennent des nomades moins pieux et lettrés mais plus combatifs

et de race arabe. Il vaut la peine maintenant de préciser la position économique des guerriers et des marabouts dans le cadre des rapports politiques déjà décrits entretenus entre eux et avec leurs protégés.

Traditionnellement les guerriers ne sont pas riches. Ils ne sont pas propriétaires de grands troupeaux. Les exigences du "métier des armes" et son code moral les empêchent de s'en embarrasser. Il est vrai que, selon l'expression d'un de nos informateurs, "ils possèdent les possesseurs". Non seulement en effet ils ont les droits de redevance sur leurs tributaires, mais ils en ont aussi sur leurs marabouts. Au Trarza par exemple, les marabouts doivent un tiers de l'eau puisée dans leurs points d'eau aux campements et aux troupeaux guerriers, ils sont tenus d'entretenir à leurs frais au moins trois jours tout guerrier de passage et de lui fournir une monture pour le campement le plus proche soumis à la même obligation (droit de tamsifate), ils ne doivent pas manquer à ces occasions et à d'autres d'offrir des cadeaux (mudarra) à leurs protecteurs. Outre ces droits, imposés jadis mais reconnus en général en échange d'une protection ou du moins d'une neutralité bien nécessaire dans les conditions traditionnelles, les guerriers peuvent toujours prendre tous les droits des seigneurs de la guerre puisqu'eux seuls disposent de la force ou du moins sont les plus prompts et habiles à s'en servir. Ainsi peuvent-ils faire pression sur leurs tributaires et protégés pour obtenir des redevances supplémentaires. Surtout une bonne partie de leurs ressources est fournie par le pillage des marabouts et tributaires de leurs rivaux (rezzou et mechbour, sorte de commandos opérant des raids éclairs) et par le sac des caravanes, particulièrement celles qui traversent leurs fiefs sans acquitter de droit de passage (ghafer), etc. Symbole de cette puissance, les guerriers négligent souvent de marquer leurs chameaux au sceau de leurs fractions ou tribus qui bien souvent ne possèdent pas de terrains de parcours attitrés. Mais tous les alliés et assujettis savent les reconnaître, leur accorder la priorité sur leurs propres terrains, et ils se garderaient de les confisquer.

Les marabouts, eux, au prix de la reconnaissance de la suprématie des guerriers et de leurs droits prééminents, peuvent s'assurer d'autres moyens de profits. Détenteurs du savoir et revêtus du prestige de la sainteté, ils savent se faire respecter même de leurs dominateurs qui en viennent à leur demander à leur tour,

à coup de cadeaux et de dons, une autre protection mystérieuse, celle du ciel. Outre la protection que leur doit leur tribu guerrière, leur fonction sacrée leur assure donc une certaine garantie contre les convoitises étrangères car tout pillard des biens de Dieu risque la malédiction. Pacifiques et débarrassés des soucis, des aléas et des exigences de dépouillement matériel du métier des armes, ils peuvent s'adonner sans restriction à l'élevage et au commerce. Ainsi au Trarza ce sont les tribus maraboutiques (Oulad Biri, Tagounant, Oulad Deiman, Tenga, etc.) qui possèdent la plupart des terrains de parcours, des points d'eau, et ont les troupeaux les plus prospères. Dans toute la Mauritanie ce sont eux qui maîtrisent traditionnellement les voies caravanières et tiennent les comptoirs des villes étapes.

En outre, comme les guerriers, les marabouts perçoivent les redevances de leurs propres tributaires, disposent de la force de travail de leurs esclaves et affranchis et éventuellement reçoivent les cadeaux et offrandes de leurs dévots et affiliés, recrutés dans toutes les couches de la société.

Ainsi le monopole des deux fonctions sociales économiquement improductives, la fonction politique et la fonction idéologique, permettent par des voies différentes aux deux groupes dominants de capter le surplus produit par l'ensemble de la société. On peut se demander quelle voie est la plus efficace. Dans les conditions de la vie traditionnelle précoloniale, il semble qu'aucune ne puisse devenir définitivement supérieure à l'autre. La puissance économique des guerriers est toujours indirecte. En un sens, elle dépend de la fortune des vassaux et protégés : les leurs et ceux de leurs rivaux. Leurs ressources sont toujours à reconstituer. Mais d'un autre côté, les marabouts ne sauraient accumuler une trop grande richesse sans que les redevances à leurs protecteurs ou les pillages de leurs ennemis n'augmentent. De toutes façons, le système d'exploitation économique, au sens précis du terme énoncé plus haut (82), des guerriers et des marabouts ne va pas sans contrepartie : politique et idéologique d'abord sous forme de cette double protection des armes et du ciel assurée aux subordonnés, mais économique aussi puisqu'une condition de la puissance c'est de redistribuer une grande partie de ce qui est acquis. "Les dons de Dieu, disent pieusement les marabouts, sont comme un entonnoir : si on le ferme, il ne passe plus rien."

Il reste que marabouts et guerriers, grâce à un tel système, sont assurés d'être les premiers à jouir du superflu et les derniers à manquer du nécessaire dans les difficiles conditions de la vie du désert.

Nous nous étions demandé les raisons de la structure et de la genèse de la stratification sociale horizontale de la société maure. Il semble maintenant qu'on puisse proposer une réponse.

Les conditions de subsistance dans le désert nous ont paru inciter plus qu'ailleurs à une véritable lutte à mort entre les unités de production tribo-familiales. Conformément à la figure hégélienne, on peut dire que la dialectique s'achève par la suppression d'un des deux adversaires ou se prolonge en se dépassant par l'établissement de rapports de domination et de dépendance. Mais dans la dialectique socio-historique réelle, la figure s'avère plus nuancée et complexe que dans le schéma philosophique. Il y a plusieurs types conjoints de rapports maître-esclave qui justement constituent la stratification sociale maure. De plus, ce système de strates semble avoir réussi à fixer et à figer, du moins à très long terme, les rapports entre nobles et assujettis, producteurs et exploiteurs, aux deux extrémités de l'échelle hiérarchique. Par contre, la lutte à mort est toujours susceptible de se reproduire et se reproduit effectivement entre les maîtres, c'est-à-dire entre tribus guerrières, tandis que c'est entre ces maîtres relatifs et ces esclaves relatifs que sont guerriers et marabouts que la dialectique semble continuer à bouger et tendre à se résoudre au profit des seconds.

La stratification sociale horizontale de la société maure serait ainsi l'issue d'une dialectique de lutte à mort pour l'appropriation des moyens de subsistance aboutissant au contrôle des facteurs de production. Si la structure familiale et tribale endogamique de la société maure nous a paru le système de production adapté à la vie du désert, la stratification sociale qui s'y est greffée nous apparaît maintenant comme le système d'exploitation permis par cette même vie.

Dans notre perspective, il est intéressant de remarquer que la société maure traditionnelle est plus qu'une société purement lignagière et segmentaire, plus qu'une "société à rangs", pas encore évidemment une société de classes, mais une "société stratifiée" construite sur des structures lignagières (83).

On voudrait montrer maintenant comment, dans un tel type de société, l'inégalité et la ponction du surplus social sont permises, et à la fois limitées, par la médiation nécessaire de l'instance idéologique.

III

EDUCATION, ENSEIGNEMENT, IDEOLOGIE DANS LA SOCIETE MAURE TRADITIONNELLE

On ne fera que rappeler les sens donnés dans cette étude aux concepts d'éducation et d'idéologie puisqu'ils ont été explicités plus longuement dans l'Introduction (84).

Par idéologie, nous entendons donc l'ensemble des représentations collectivement reçues par les membres d'une société et qui rendent compte et justifient l'ordre de cette société, voilant éventuellement les sources réelles de ses contradictions. Comme on l'a expliqué, il s'agit donc ici du domaine en quelque sorte le plus idéologique de l'idéologie au sens large. Mais ces représentations d'ordre socio-politique sont évidemment étroitement liées à celles, d'ordre cosmogonique et métaphysique, qui rendent compte et justifient l'ordre du monde dans lequel est situé cette société et tel qu'il est perçu par elle. Cependant, dans les limites de l'objet de cette étude et de notre propre compétence, nous nous contenterons de ne faire à cet ordre plus global de représentations idéologiques que des références nécessaires et inévitables pour notre propos. Ces réserves signifient en l'occurrence que nous ne prétendons pas faire ici une étude de l'Islam en soi et sous tous ses aspects.

Comme dans toutes les sociétés dites traditionnelles en effet, la religion imprègne profondément toutes les représentations sociales. Cette sacralisation est d'autant plus accentuée chez les Maures que l'idéologie est la fonction spécifique d'un puissant ordre de clercs. Mais nous n'aborderons ici que "l'Islam maure" dans

ses aspects historiques et sociologiques.

On a défini l'éducation, selon l'acception sociologique classique, comme le processus de transmission de savoir, de savoir-faire et de valeurs par un groupe social à un autre, plus spécialement par la génération adulte d'une société à la génération jeune. On entend par enseignement cette partie de l'éducation spécifiée par des institutions, des méthodes, des contenus précis, distribuée par des professionnels spécialisés, réservée et diversifiée selon les classes d'âge et les appartenances sociales. On verra comment l'enseignement coranique et théologique est un aspect très important de l'éducation sociale maure.

Education et enseignement constituent ainsi un système de reproduction des structures sociales de parenté de castes et d'ordre, garantissant leurs fonctionnements économiques, politiques et idéologiques à travers la succession des générations. En ce sens, éducation et idéologie vont de pair et il n'est pas illégitime de les étudier de front. C'est en effet dans le fonctionnement du système éducatif que se montre le plus naïvement pour ainsi dire le contenu et l'efficace de l'idéologie. Car, en particulier dans une société traditionnelle, il ne s'agit jamais uniquement d'apprendre des comportements "objectifs" d'ordre économique et social spécifiés selon le sexe, l'âge, le rang social de l'individu, mais tout en même temps de transmettre une information "subjective" qui fasse considérer ces attitudes et ces comportements diversifiés et inégaux comme le fruit d'un ordre naturel et intangible répondant à des aptitudes innées. Dans l'ordre culturel aussi, l'héritage doit se fixer comme hérédité.

Il reste à faire deux remarques méthodologiques.

La première c'est que l'essentiel de nos informations sur l'idéologie de la société maure traditionnelle nous est fourni précisément par les idéologues de cette société, c'est-à-dire les marabouts lettrés. Or un de nos objectifs est d'arriver à dévoiler et à déchiffrer ces représentations qui nous sont transmises.

L'entreprise n'est pas facile dans la mesure où nous n'avons évidemment aucune expérience vécue de l'impact de cette idéologie et où nos savants informateurs sont les seuls, dans leur société, à la façonner et à l'exprimer, du reste avec grande autorité et subtilité. Elle est sans doute moins facile que dans une société moderne où une critique s'amorce d'elle-même par le jeu des repré-

sentations contradictoires des classes antagonistes. Cette critique ne peut ici s'instaurer que par la mise en présence de ce qu'est objectivement cette société, comme nous avons essayé de le faire jusqu'ici, et de ce qu'elle dit d'elle-même.

Il en est à peu près de même en ce qui regarde l'éducation et l'enseignement. Ce que nous en savons, avec grand luxe de détails, concerne surtout les ordres nobles, marabouts ou guerriers. Quand on parle de l'enfant maure on parle en fait de l'enfant de bonne tente et seulement analogiquement, selon un degré décroissant, des enfants d'ordres et castes inférieurs. Cette ignorance n'est pas un hasard car ces différences sont d'ordre structurel. La concept positif de l'homme bien éduqué et instruit, celui de bonne famille, connote dans sa définition son contraire, l'homme "sans éducation" et sans instruction, celui des rangs inférieurs de la société. Il faudra en tenir compte dans ce que nous dirons.

La deuxième remarque, c'est que les distinctions que nous faisons dans l'exposé qui suit entre éducation et idéologie familiales, éducation et idéologie sociales, enseignement et idéologie religieux ne sont là que pour les besoins de l'analyse. Systèmes éducatifs et idéologiques constituent en fait des totalités concrètes où structures familiales et stratification sociale ne sont pas distinguées formellement et toutes deux également imprégnées de sacré. L'enfant apprend à les pratiquer et à les connaître dès son plus jeune âge en même temps que les modèles proprement religieux dont il ne les sépare pas. C'est justement cette unité qui fait la puissance de pénétration de l'éducation traditionnelle.

1. L'enfant et le groupe familial : l'idéologie du sang pur et arabe

A - L'enfant et ses parents : le système d'attitudes

a) L'enfant avant sept ans (85)

Ce qui caractérise le premier âge, par contraste très accusé avec le second, après sept ans, c'est la présence tutélaire et sécurisante de la mère, le climat de tendresse et de liberté, ou de gâterie, qui l'accompagne. Dans les "bonnes familles", il s'agit

plutôt de la grand-mère ou de l'arrière-grand-mère et des femmes de la parenté, les tantes, ainsi que les servantes. Car la pudeur interdit à la mère de trop se préoccuper de son enfant devant les autres et en toutes circonstances.

Dès sa toute petite enfance l'enfant est en contact affectif et corporel intense avec les membres de sa famille et du campement, et bientôt avec les bêtes et la nature (car la tente est ouverte à plein sur le campement et celui-ci perdu dans la brousse), bien plus qu'avec des objets ou des jouets car ceux-ci sont rares et les figures sont proscrites par l'Islam.

L'apprentissage de la propreté est assez lent et tardif, sans dressage très sévère. Aussi bien ne pose-t-elle pas les mêmes problèmes que chez des sédentaires; il n'y a pas pratiquement d'autres règles ou interdits à cet âge. Le bébé fait ce qu'il veut et se nourrit quand il veut; on le laisse rarement pleurer sans le consoler.

Jusque vers deux ans, la nourriture essentielle est le lait de la mère ou de la nourrice. Il en est ainsi dans toute société africaine. Cependant cette nourriture n'est pas exclusive et la transition est moins brusque qu'en Afrique noire lors du sevrage (86).

Alors l'enfant ne dort plus avec sa mère, mais avec ses frères ou cousins et partage la même nourriture que les adultes. Les effets frustrants possibles de ce changement brusque sont également atténués parce que l'enfant est déjà entré spontanément dans ce groupe enfantin du campement. Il mène une vie sociale déjà très riche et relativement autonome, pleine de liberté, d'intérêts et de découvertes, tout en vivant en contact continuel avec les adultes qu'il peut observer et qu'il aime imiter dans ses jeux.

Dès ce moment, commence une éducation morale et religieuse intense. Elle est caractérisée dès les premières berceuses (et les premiers gris-gris !) par tout un ensemble de pratiques qui constituent un syncrétisme de sens religieux authentique et de merveilleux magique pré ou para-islamique. Mais c'est ainsi que l'Islam traditionnel est vécu en Mauritanie, surtout par les femmes, à l'excep-

tion peut-être de quelques familles lettrées à l'orthodoxie exigeante et à la formation intellectuelle particulièrement avancée. Récits de la vie du Prophète et de ses compagnons, des "gestes" des grands ancêtres, proverbes et devinettes, initiation à la généalogie de la famille et de la tribu.

Les notions de bien et de mal, d'enfer et de ciel (et en même temps de "loups-garous" et de génies bienfaisants locaux), de convenant et d'inconvenant, pénètrent très tôt dans la conscience de l'enfant mais semble-t-il dans une atmosphère empreinte de douceur et d'indulgence d'où le tragique et la culpabilisation sont absents.

D'une part en effet cette éducation morale est à cet âge pratiquement réservée aux femmes et aux grands-parents qui jouent toujours le rôle de "papas gâteau", tandis que le père est souvent absent de ce groupe féminin par sahwa ou par nécessité.

D'autre part, pour l'Islam, l'enfant n'est pas cet être pervers qu'il est, de diverses manières, pour Freud et la tradition chrétienne. La nature humaine n'est pas déchue et mauvaise. Le bien, c'est croire en Dieu et que Mohamed est son Prophète, et obéir à la Loi révélée; de la manière dont on y obéit dans la communauté et selon la tradition. Le mal c'est ne pas croire et faire ce qui est défendu par la Loi; différemment de son milieu originaire. Mais l'enfant impubère n'est pas responsable moralement de ses actes. On est donc indulgent et on ne lui "en veut" pas à cet âge (comme le fou et le dormeur) (87).

b) Parenté et système d'attitudes

Dès cet âge également, l'enfant apprend, ne serait-ce qu'en imitant ses aînés, à pratiquer tout un ensemble de comportements qui s'imposent comme des modèles qui, à son insu, constituent un véritable système d'attitudes, lequel n'est autre que la mise en pratique vécue des structures de parenté, conformément au système d'appellation.

Ce système d'attitudes s'organise autour de l'enfant selon deux grands axes : celui, vertical, des générations; celui, horizontal, des parents consanguins et des parents utérins.

Avec les parents et leur génération, la soumission et le respect sont de règle; avec les frères et cousins plus jeunes, plus tard les enfants et les neveux, c'est au contraire la domination;

tandis qu'avec la génération alternée des grands-parents, la familiarité affectueuse et la spontanéité se retrouvent.

Avec la famille paternelle, la conduite est imprégnée de formalisme et de prudence : respect distant et craintif envers le père, solidarité virile non dénuée de rivalité avec les frères et les cousins consanguins, attitude de commandement avec les enfants propres et ceux des frères et soeurs. Au contraire, avec la famille maternelle, les liens sont plus détendus et spontanés : familiarité affectueuse avec la mère, ses soeurs et surtout les oncles maternels; solidarité affective avec les frères et cousins utérins, attitude de protection pour les descendants utérins. Le degré d'intensité et le caractère d'obligation de chacun de ces comportements est en raison directe du degré de parenté. Il faut remarquer que chez les Maures, père et mère étant le plus souvent cousins germains en lignée paternelle, les attitudes envers la lignée utérine ne sont en général marquées qu'avec la mère, ses ascendants, collatéraux et descendants immédiats. Quant à la signification de ces attitudes différentielles, aussi bien dans le sens vertical que dans le sens horizontal, elle nous semble facile à saisir, en rapport avec ce que nous avons vu des fonctions économiques et politiques du système de parenté et d'alliance. Les aînés sont des chefs; la famille maternelle a socialement peu de poids, elle est même subtilement dépréciée; par contre la filiation paternelle est la seule légale, celle sur laquelle pèsent les charges et responsabilités économiques et politiques, dans laquelle se trouvent les alliances préférentielles, bref celle qui engage le destin de toute la communauté.

Ces attitudes générales, surtout celles entre aînés et jeunes et aussi entre hommes et femmes, se traduisent par un réseau de conduites précises à adopter, ou plutôt de gestes à ne pas faire, de paroles à ne pas prononcer, de sujets à ne pas aborder selon les personnes et les lieux où l'on se trouve. Ainsi un jeune ne doit-il pas fumer devant ses aînés; il ne doit pas parler fort ou couper la parole; il ne doit pas entendre, encore moins évoquer, toute question se rapportant aux relations sexuelles ou simplement conjugales, ou considérée frivole comme la musique et les chants. Ce sont choses impudentes ou honteuses (matual ayn) (88). Un époux ne peut rester en présence de son beau-père, il ne doit pas cajoler ni même toucher ses enfants, encore moins son épouse, en dehors de la stricte inti-

mité.

Toutes ces conduites constituent un code de politesse appelé sahwa, terme que les Maures traduisent en général par pudeur. La sahwa est tout le contraire d'un comportement ostentatoire. Il s'agit de savoir tenir sa place sans vanité mais aussi sans fausse modestie. Dans son formalisme même, elle semble aussi ne rien avoir d'un impératif intériorisé et culpabilisant. C'est un savoir-vivre qui ne tient que devant certains autres et dans certaines circonstances. En dehors de ces cas, la spontanéité et la liberté de comportement peuvent être très grandes. Du reste, l'étranger a besoin d'une longue fréquentation des Maures pour remarquer ces règles subtiles de conduite qui régissent tous les rapports publics... et ses propres manquements énormes à la pudeur traditionnelle qu'on se gardera, par politesse, de lui dire. Par contre il remarque aussitôt la familiarité des conversations et surtout des gestes dans les réunions publiques de frères et soeurs réels ou de lait, de cousins ou de personnes considérées de même génération.

En résumé, la sahwa est une sorte de "modestie" au vieux sens du mot français, c'est-à-dire de mesure, de maîtrise des sens en toutes circonstances, que ces circonstances soient déjà prévues et classées, comme le sont la plupart dans la vie quotidienne du campement, qu'elles soient imprévues et c'est alors qu'on voit vraiment l'homme bien élevé (edib).

Cette modestie a pour conséquence la politesse raffinée du Maure de bonne famille, et elle est aussi sans doute à la source de son humour, de son ironie, de sa diplomatie. Autant d'attitudes qui consistent, à des degrés divers, à ne pas dire ce qu'on pense, voire à dire le contraire, tout en faisant sentir à celui qui est assez fin pour le saisir qu'on pense le contraire de ce qu'on dit. Autant d'attitudes facilement interprétées par l'étranger comme hypocrites. Car la sahwa interdit qu'on dise jamais directement en public du mal de quelqu'un, même de son ennemi ou rival, ou qu'on contredise jamais quelqu'un à qui on doit respect ou qu'on veut honorer, comme c'est le cas d'un hôte.

B - L'enfant après sept ans - filles et garçons

Vers six ou sept ans, l'enfant appelé jusque-là ichir de-

vient tfoïl (fille : tfoïle). Ce changement d'appellation marque une profonde rupture pour le garçon, sans doute plus rude et éventuellement plus traumatisante que le sevrage lui-même, et le début d'une nouvelle étape aux caractères bien différents de la précédente.

L'éducation du jeune garçon est en effet, à partir de cet âge et conformément à la tradition coranique, prise en main par son père et sa famille paternelle qui ne manquent pas de reprocher à la mère et à la famille maternelle d'être trop faibles avec lui et de le gâter. La circoncision est pratiquée à cet âge sans du reste donner lieu à des cérémonies ou à des réjouissances officielles comme c'est le cas souvent en Afrique noire. De plus c'est à ce moment que va commencer le très rude apprentissage de l'école coranique que nous étudierons plus loin. On comprendra mieux alors que cette étape est celle d'une virilisation, et identiquement d'une islamisation, intense.

Les modalités de cette virilisation et de cette islamisation varient avec l'appartenance d'ordre ou de caste du jeune garçon. On verra en détail plus loin que le jeune noble suit avec assiduité l'école coranique, prolongée dans les grandes tribus ou familles maraboutiques par des études supérieures jusqu'à l'âge mûr. Le reste de son temps est partagé entre la vie de loisir propre à son ordre et l'apprentissage de son rôle futur de responsable économique et politique d'une cellule sociale. Le jeune de condition inférieure, quant à lui, ne fréquente qu'épisodiquement et brièvement l'école coranique. Il est trop occupé comme apprenti de son père ou de ses oncles dans l'exercice du métier ou des offices qui lui sont réservés de par la division sociale héréditaire. Bref l'obéissance familiale pour chacun consiste à reproduire fidèlement les statuts et les rôles tels qu'ils sont distribués dans la génération de leurs parents. Mais ce qui pour tous tranche avec l'âge précédent, c'est que tous ces modèles de comportement deviennent contraignants et sont imposés très sévèrement, parfois avec violence, en particulier les règles de la sahwa et l'observance religieuse des cinq prières quotidiennes et même du jeûne annuel.

Pourtant ces dernières pratiques ne sont exigées par le droit islamique qu'à la puberté. Mais il ne semble pas que celle-ci marque une rupture brusque ou difficile avec l'âge précédent comme c'est le cas, de manières différentes, dans la société européenne avec la crise de l'adolescence, et dans beaucoup de sociétés négro-

africaines avec les épreuves de l'initiation. Certes à ce moment, le Maure dispose légalement de sa part de bien et participe à sa place aux décisions et actions collectives. Assez tard, vers trente ans en moyenne, il se marie et s'établit dans sa propre tente près de celle de ses parents. Mais il continue à mener à peu près la même vie et à pratiquer les mêmes comportements. Ce n'est qu'insensiblement à un âge plus avancé, à mesure que les anciens disparaissent et qu'il les remplace, qu'il acquiert les responsabilités, éventuellement l'autorité, la dignité et le prestige auxquels il peut prétendre par son rang et aussi selon ses mérites. Bref, à partir de sept ans environ le jeune Maure doit se conduire comme un petit homme.

C'est aussi à cet âge que se distingue radicalement l'éducation de la fille de celle du garçon. Jusque-là, bien que depuis sa naissance le petit mâle soit l'objet d'une préférence manifeste, en particulier de la part de la société des femmes qui l'entourent, filles et garçons s'ébattaient ensemble librement, traditionnellement sans vêtements du reste, et recevaient à peu près le même traitement. Désormais la petite fille va être habillée d'une sorte de longue chemise-tunique analogue à la draha des hommes ou déjà de l'ample pièce de tissu propre aux femmes, la mellafah. Elle va apprendre à manifester ostensiblement une modestie et une pudeur particulières accentuées envers les hommes étrangers ou les parents éloignés. Envers les père, oncles, frères et cousins, elle va apprendre l'obéissance et la soumission, en principe absolues, qu'elle devra plus tard à son époux. En même temps elle va s'initier au contrôle ou à la pratique, selon son rang, du ménage et des travaux, précisés plus haut, qui l'accompagnent dans la vie nomade. Enfin, elle va assimiler tout un ensemble de croyances et de pratiques qui constituent une sorte de "culture de bonne femme" aussi difficile à saisir à cause de son ésotérisme qu'importante comme facteur de conservation de la société.

Car la pratique de cette éducation féminine est identiquement la réalisation d'une séparation des sexes marquée. Tandis que le jeune garçon s'éloigne librement de la tente maternelle pour vaquer à ses études et ses jeux en compagnie de ses camarades, ou à ses travaux et offices en compagnie de ses parents, la fille ne quitte pas la tente de sa mère ou de ses tantes, enfermée pour ainsi dire dans le clan des femmes de la famille et du campement. Bien que

mariée précocement, selon le choix de son père ou tuteur, elle ne les quittera, en général seulement après la première grossesse, que pour se tenir dans la tente conjugale. On connaît aussi en Mauritanie le célèbre dicton arabe :

> La femme ne doit franchir que trois seuils : celui de son père, celui de son mari, et celui de la tombe.

On reconnaît dans tous ces traits le schéma du statut inférieur réservé à la femme dans beaucoup de sociétés traditionnelles et particulièrement accusé dans le monde arabo-musulman. Il ne faudrait pas cependant en exagérer l'importance, en tout cas dans la société nomade maure où ils sont largement corrigés par d'autres.

D'abord, ici comme ailleurs, l'infériorité de principe de la femme et de fait de la fille et de l'épouse, leur confinement au foyer et aux choses du foyer, est compensée par l'importance énorme de la mère, maîtresse "privée" de ce foyer qui est aussi une cellule économique et politique. Elle et ses parentes ont le monopole pratique de l'éducation du premier âge, si déterminant pour le reste de l'existence. Bien que partagé ensuite, ce rôle ne cesse pas pour autant et peut lui conférer un pouvoir social non négligeable, bien que peu apparent, quand il s'agit par exemple d'influencer le choix des alliances matrimoniales.

De la liberté et de l'affectivité spontanément exprimées de sa première éducation, le Maure gardera toute sa vie non seulement un attachement très solide à sa petite patrie qu'est le campement paternel et ses lieux de fixation habituels et une nostalgie persistante pour la badya et les charmes de la vie nomade, mais surtout une affection et une confiance très profondes envers sa mère et sa famille maternelle. On aura l'occasion, tout à la fin de cette étude, de mesurer l'enracinement, encore aujourd'hui, de ces attachements chez les jeunes scolarisés du second cycle moderne. Nombreux sont les dictons traditionnels qui soulignent la force du dernier :

> Celui qui te conseille de prendre soin de ta mère, il t'humilie;
> On doit toujours se fier à sa mère, fut-elle une hyène (89).

De plus, on a souligné plus haut que les structures de la vie nomade, contrairement à celles des sédentaires, permettent ou exigent de pratiquer réellement les prescriptions, révolutionnaires dans ce contexte, du Coran en faveur de la femme (90). Quelle que

soit sa situation conjugale, elle peut jouir d'une véritable indépendance économique. L'usage quasi universel de la monogamie lui donne sans partage son rôle de maîtresse du foyer. Il est du reste traditionnel que les femmes maures fassent promettre à leur époux de ne pas prendre de seconde femme. S'ils se dédisent, elles peuvent divorcer et se retirer avec leur douaire. Quant à la polygamie successive dont on a signalé la fréquence, elle a au moins cet avantage pour la femme mariée la première fois par sa famille bon gré mal gré de la rendre plus indépendante ou du moins consultée dans le choix des époux suivants.

A cette qualité de "bien rare", dont il faut tout de même tenir compte des désirs si on veut le conquérir et le garder, la femme maure, au moins celle de bonne tente, joint cette autre qualité d'être l'objet fortement idéalisé et poétisé d'une sorte d'amour courtois intense, respecté en tant que tel. Il ne faut pas oublier que cette femme de bonne tente, se devant de ne pas travailler, n'est pas intéressante en tant que force de travail exploitable, comme ce peut être le cas chez les sédentaires.

Enfin la promiscuité des membres du campement en même temps que leur isolement dans l'immensité désertique, la large ouverture des tentes dans toute leur longueur très rarement partagées à l'intérieur en deux pièces par une tenture, comme chez d'autres nomades sahariens, rendent très relatives la séparation des sexes et le confinement des femmes dans une vie à part au fond du foyer paternel ou conjugal comme c'est possible, et si frappant chez les sédentaires arabo-musulmans, ruraux ou surtout citadins. Cela est aussi moins utile si, comme le pense G. Tillon, il s'agit par cette claustration de sauvegarder l'endogamie de clan puisque dans le campement et dans la fraction tous sont parents.

En fait les relations sont constantes , autorisées et familières non seulement avec les parents immédiats mais avec les frères et soeurs de lait dont les liens selon le Coran interdisent le mariage. Avec les cousins, elles sont impossibles à empêcher et largement tolérées du moment qu'elles sont discrètes et respectent formellement les règles de la sahwa, à l'exception toutefois du cousin paternel éventuellement désigné précocement comme le futur époux. Il semble en particulier que pour les garçons et au moins pour les femmes mariées ou divorcées, la liberté sexuelle soit assez grande, sauf peut-être dans les grandes familles maraboutiques particulière-

ment observantes et prudes.

C'est toute la page des chroniques d'Ibn Battoubah dont nous avons cité quelques lignes plus haut, qu'il faudrait citer à ce propos. Séjournant à Oualata au XIVe siècle, il entre dans la maison de son hôte avec ce dernier et ils y trouvent déjà installés côte à côte la femme de celui-ci, d'une grande beauté précise notre auteur, et un homme jeune. Pressé de questions discrètes sur cette situation scandaleuse qui ne paraît pas l'étonner, l'hôte répond d'une manière encore plus scandaleuse, et ridicule de naïveté aux yeux d'un sédentaire maghrébin toujours jaloux et donc toujours persuadé d'être trompé. "Cet homme est un parent, ami de ma femme, dit le notable de Oualata, il n'y a pas de mal à cela." Et pourtant c'était un homme aussi savant que pieux note Ibn Battoubah qui, n'y comprenant rien, renonce à fréquenter une telle maison.

Cette situation relativement privilégiée de la femme maure de condition libre se remarque aussi dans l'éducation. Les filles de bonne tente reçoivent souvent la même instruction coranique que les garçons mais auprès de femmes marabouts: Coran, Sira (biographie du Prophète), rudiments de fiqh (droit), plus exceptionnellement poésie et grammaire dont les thèmes et les exemples sont souvent "osés". Certaines, dont les familles sont spécialisées dans cet art, font des études de médecine traditionnelle. La tradition cite plusieurs noms de femmes qui se sont acquis une réputation d'érudition et de sagesse (91).

C - L'idéologie du sang noble et arabe

> Dès l'âge de quatre ou cinq ans, écrit Ah. Baba Miske, les femmes commençaient à les initier [les enfants], graduellement, à l'inextricable généalogie de la tribu, aux milliers de liens qui unissaient tel clan à tel autre, parfois à telle famille "étrangère", c'est-à-dire d'une autre tribu : "Un tel est ton proche parent, car son arrière-grand-mère maternelle était la soeur utérine de ton bisaïeul" (92).

Si l'enfant maure doit ainsi apprendre minutieusement les liens complexes de parenté qui l'unissent à ses voisins proches ou lointains, c'est évidemment parce que les degrés de consanguinité réelle ou fictive régissent système d'attitudes et système de droits et de devoirs des individus dans la famille, de la famille dans la

fraction, de la fraction dans la tribu et finalement aussi les rapports entre tribus et entre strates. Le sang est à la fois la réalité et le symbole de l'infaillibilité des liens et de l'hérédité des statuts.

a) Le sang pur

Encore cela ne distinguerait-il pas la société maure de tant d'autres sociétés lignagières ou / et à strates où les rapports sociaux s'expriment en termes de parenté. Ce qui distingue par contre les sociétés nomades à prédominance endogamique des sociétés sédentaires où les alliances exogamiques jouent un rôle important, c'est qu'on ne s'y glorifie pas d'un sang noble parce qu'illustre, mais illustre parce que d'abord pur.

A ce propos, Germaine Tillon cite Ibn Khaldoun corrigeant, deux siècles après, l'humaniste et sédentaire Averroës. Celui-ci définissait la noblesse par l'ancienneté d'une famille et le nombre d'ancêtres illustres qu'elle peut compter :

> "La noblesse, l'honneur, ne peuvent résulter que de l'absence de mélange", rétorque le grand historien maghrébin. C'est pourquoi même chez les nomades les plus pauvres "leur isolement est ... un sûr garant contre la corruption du sang qui résulte des alliances contractées avec les étrangers", tandis que tel groupe, pourtant arabe, plus favorisé mais sédentaire "établi sur les Hauts-plateaux, régions qui offrent de riches pâturages aux troupeaux et qui fournissent tout ce qui peut rendre la vie agréable, ont aussi corrompu la pureté de leur race par des mariages avec des familles étrangères" (93).

Et l'auteur du Harem et les cousins commente :

> Dans une telle conception de la noblesse on n'examine pas et surtout on ne compare pas, car c'est purement cela qui nourrit son essence : être seul. Donc conserver intact ce qui est "soi" en le préservant des mélanges, des contacts, des confrontations; en lui épargnant aussi le ravalement sournois qu'implique toute comparaison dénigrante ou flatteuse (94).

Tel est le premier caractère de la noblesse nomade. On y retrouve, exaltées idéologiquement, les conditions économiques et politiques de la vie dans le désert, c'est-à-dire le système tribo-familial. Ainsi, nous dit-on par exemple, les Ahel Barikalla sont

> une des tribus les plus conservatrices et les plus jalouses de la "pureté" de leur origine : on y compte au moins une dizaine de générations sans rencontrer une seule "mésalliance" (entendez: mariage en dehors des grandes tentes de la tribu) (95).

Ce premier caractère est fort important. Il explique que, à la rigueur, tout beidane se considère aussi noble et bien né qu'un autre, son égal et son rival, puisque la plupart des mariages se concluent, par la force des choses, au sein de la fraction et de la tribu et qu'ainsi c'est le sang du même ancêtre dans la lignée paternelle qui se retrouve aussi dans la lignée utérine. Pour la même raison, il explique que tout nomade se considère comme plus noble que les sédentaires ou que les moins nomades que lui, car ceux-ci sont inévitablement amenés à contracter mariage avec des "étrangers".

b) Le sang arabe

Mais parmi les nomades, les Maures se font remarquer par un autre aspect de leur noblesse. De même, et pour les mêmes raisons historiques, que leur système tribal est surdéterminé par un système d'ordres et de castes où dominent les guerriers arabes et les docteurs de l'Islam, de même le premier caractère de la noblesse est surdéterminée par un second : pour être noble, il faut que le sang pur de la tribu et de la famille soit réputé être du sang arabe.

Cette exigence n'est pas propre aux Maures, on la retrouve partout où l'Islam s'est trouvé être pour une minorité une voie d'accès à la noblesse et au pouvoir. Ibn Khaldoun la signalait déjà chez les tribus berbères "montantes" ou dominantes du Maghreb du XIVe siècle. On sait qu'elle se manifeste également en Afrique noire islamisée, par exemple comme on verra chez les Torobe Toucouleurs où certaines familles se disent chorfa (sing. cherif), c'est-à-dire descendant du Prophète par les enfants de sa fille Fatima et de son cousin Ali, quatrième cherif. C'est qu'il y a un lien entre l'Islam, religion universelle, et l'arabité, caractère ethnique particulier dû au fait que l'aventure spirituelle n'a jamais été séparée de l'aventure temporelle et de leur commune origine historique contingente. Pour un pieux musulman, il n'est certes pas nécessaire, mais c'est une preuve de ferveur, un honneur et éventuellement une source d'influence que d'être Arabe. Les Maures citent eux-mêmes ce hadith du Prophète :

> J'aime les Arabes pour trois raisons : je suis moi-même un Arabe; le Coran est révélé en langue arabe; la langue arabe est celle qui est en usage au Paradis.

Si elle n'est pas propre aux Maures, cette exigence est chez eux poussée à son paroxysme et quasi universelle.

Presque toutes les tribus, c'est-à-dire toutes les tribus guerrières et maraboutiques mais aussi la plupart des tribus tributaires, revendiquent une origine non seulement arabe mais dans 90 % des cas quorayshite, c'est-à-dire de la tribu même du Prophète, ou très souvent sahbi, c'est-à-dire d'un compagnon et proche parent du Prophète (96).

Les grandes tribus guerrières (Trarza, Brakna, Aya ben Othman, etc.) ont des généalogies indubitables qui les rattachent à Hassan au XVIIe siècle puis à Mâquil au XIVe siècle; de là, elles remontent jusqu'à un frère du khalife Ali. Mais les grandes tribus maraboutiques ont également de longues et complexes généalogies, plus difficilement vérifiables, qui les font remonter à la même souche. On a cité le cas des Kounta qui se disent descendants de Okba ben Nafi. Même les tribus d'origine évidemment berbère Sanhadja, comme les prestigieux Idaouaich, descendants des Almoravides, estiment qu'elles descendent des Himayar et que les Berbères sont fils de Quais Aylan.

Le mécanisme idéologique de ce qu'on a appelé "l'illusion généalogique" se laisse aisément démonter de manière globale. On a vu que la structure de la société maure traditionnelle est le produit de deux facteurs socio-historiques : l'arabisation des tribus berbères à la suite de leur islamisation puis de leur défaite devant les tribus Hassane; l'islamisation, pour ainsi dire, de ces tribus arabes par les vaincus devenus leurs maîtres en religion. Il en résulte, sur le plan idéologique, l'émulation de deux tendances également passionnées à l'identification arabe : il est honorable de l'être par honneur guerrier comme par ferveur religieuse. Le sommet de la noblesse est logiquement de cumuler, avec le prestige des deux fonctions dominantes, les deux qualités du sang : être d'une tribu "marabouto-guerrière", descendants des premiers conquérants, compagnons ou parents du Prophète. C'est en effet cette noblesse que revendiquent les plus puissantes tribus.

Les auteurs français, surtout à l'époque coloniale, ont pris comme un malin plaisir à démonter ce mécanisme dans le cas patent d'un certain nombre de tribus maraboutiques ou guerrières puissantes et parfois gênantes. Ce qui ne manqua pas de vexer profondément, dans cette sorte de sentiment national, les membres de ces tribus.

Les marabouts maures quant à eux savent, certes, être de

bons idéologues-généalogistes, surtout pour les leurs, y compris avec ce mélange de bonne foi et de ruse rationnelle caractéristique du genre. Mais ils peuvent aussi, s'ils veulent, critiquer leurs propres traditions avec un véritable esprit scientifique. Leurs érudits savent donc discuter des généalogies vraisemblables, fausses ou douteuses. Ainsi, l'un d'eux écrit-il tout simplement à propos des tribus guerrières :

> On donne le nom de Beni Hassane à tous ceux qui suivent leurs coutumes : prendre les armes, lutter contre l'ennemi, vivre de ghrama [rançon imposée aux vaincus]. Soit qu'ils soient d'origine arabe non hassane comme les Skarna chez les Oulad Delim, soit qu'ils soient d'origine sanhadja comme les Idaouaïch, les Lemtouna et les Mechdouf (97).

Ils discuteront, de la même manière, des origines historiques des tribus maraboutiques, quels que soient leurs blasons officiels. Mais ils souligneront que beaucoup de cas ne sont pas si simples puisque, comme on l'a montré plus haut, beaucoup de fractions ou tribus se sont en fait constituées en assimilant des lignées d'origine ethnique différente. Surtout ils diront, quoi qu'il en soit de la question des origines, que les Maures sont bel et bien devenus des Arabes et que par leur histoire ils méritent de l'être.

Ils aimeront citer à ce propos les vers d'un poète des marabouts Idab El Hassan, dont le nom même résonne berbère et qui se défendait de l'accusation de ne pas être Arabe portée par des tribus rivales :

> Tels nous sommes Beni Hassan : notre maîtrise de la langue prouve que nous descendons des Arabes les plus authentiques.
>
> S'il n'y a pas de preuves démontrant que nous sommes Arabes, il y a dans la langue une évidence que nous sommes Arabes (98).

Ce sera aussi notre conclusion. En sociologie, la réalité idéologico-culturelle compte plus que la réalité anthropologique ou raciologique. Les Maures peuvent être dits Arabes parce qu'ils le sont par la religion, la langue, la culture, la référence historique et qu'ils veulent l'être passionnément. Dans une société fondée sur les rapports de parenté, il n'est pas étonnant qu'une telle appartenance culturelle et une telle passion se traduisent par la volonté d'être de sang arabe.

2. L'enfant, la stratification sociale et l'idéologie des trois fonctions

A - Les fonctions nobles

En même temps qu'il apprend à connaître sa famille et sa tribu et à y tenir son rang, l'enfant de bonne tente, comme du reste les autres, apprend à connaître la stratification sociale et à y tenir son rang. Qu'ils soient constitués par des entités autonomes ou intégrés directement à l'aïal, ordres et castes inférieurs sont en effet liés par des rapports fictifs de parenté. L'enfant apprend aussi à justifier théoriquement par l'idéologie et pratiquement par la conduite la hiérarchie établie.

Il nous est souvent arrivé de demander à de vénérables et savants marabouts, dans diverses régions de Mauritanie, comment ils expliquaient la stratification de la société maure. Nous avons reçu plusieurs fois une réponse analogue à celle de ce jeune érudit Ida Ouali, faite par le truchement d'un interprète, car il ne parlait pas français :

> Il faut dans une société bien équilibrée ceux qui portent les armes, ceux qui cultivent les sciences religieuses et ceux qui gardent les bêtes.

On nous a également plus d'une fois déclaré qu'Abou Bekr, le conquérant almoravide, était le fondateur de cette structure sociale. Avant de s'enfoncer lui-même vers le Nord, il aurait tenu à établir solidement et harmonieusement les communautés qu'il laissait derrière lui en distinguant définitivement ceux qui devaient se battre, ceux qui devaient prier et ceux qui devaient procurer la subsistance nécessaire. Ainsi la structure sociale inégalitaire est-elle à la fois présentée comme fonctionnelle et sanctifiée par le prestige du saint.

On sait que cette théorie des trois fonctions, éventuellement attribuée à un ancêtre fondateur, est fréquente dans les sociétés traditionnelles occidentales. Le livre récent d'un spécialiste (99) la présente comme une "ruse idéologique" visant à surmonter ou du moins à masquer toute lutte de classes. Une telle idéologie y est aussi présentée comme spécifiquement indo-européenne. Il est possible qu'elle soit exceptionnelle dans l'aire culturelle arabo-islamique, comme l'est jusqu'à un certain point la structure sociale maure, avec ses deux fonctions dominantes complices et rivales.

En tout cas on retrouve ici les trois ordres que l'on a cru pouvoir distinguer plus haut. Mais outre leur nécessité fonctionnelle, ils sont justifiés par la dignité ou l'indignité attachée à chaque fonction. Car la fonction est liée à une conduite et à un caractère et, selon la sagesse traditionnelle, c'est plutôt la conduite et le caractère qui seraient innés et détermineraient la fonction.

Il n'y a là bien sûr rien de particulier à la société maure. C'est le mécanisme commun des préjugés de ceux qui dominent sur ceux qu'ils dominent et qui sévissent aussi en abondance dans la société moderne : bourgeois envers ouvriers, développés envers sous-développés, etc. Dans tous les cas, on justifie sa position privilégiée en montrant l'indignité ou l'incapacité de l'autre. Dans une société traditionnelle cependant, les préjugés, comme les groupements qui en sont le siège, sont plus intangibles qu'ailleurs.

D'une manière générale, chez les Maures gens d'ordres et castes inférieurs, les ouali saw, "ceux du mal", sont réputés gens impies et poltrons. Plus précisément, on dit volontiers que les esclaves ne peuvent être de bons musulmans (il serait alors recommandé de les affranchir). Esclaves et affranchis sont les hommes des excès. En dehors de leurs travaux de force, ils ne savent que manger et dormir. Griots et forgerons sont particulièrement méprisés peut-être, avons-nous dit, parce qu'ils ont des outils et des pouvoirs mystérieux entre les mains. "Les captifs sont préférables aux forgerons et les forgerons aux griots", dit un proverbe. Les uns et les autres sont effrontés et impudiques : ils chantent et dansent sans retenue, ils parlent à tort et à travers, ils ont les yeux plus gros que le ventre, etc. Enfin les tributaires sont au moins couards et ignares; c'est que, comme les paysans qui ne pensent qu'à leurs terres, ils ne pensent qu'à leurs bêtes...

> De quoi un marabout a-t-il besoin pour vivre ? 1° de serviteurs, 2° de vaches et de chamelles, 3° de livres, 4° de petite culture, 5° de chèvres et de moutons.
> Et le guerrier ? 1° de tributaires blancs, 2° de serviteurs noirs, 3° de chameaux de selle, 4° d'armes, 5° de troupeaux.
> Et le forgeron ? 1° du marteau, 2° de l'enclume, 3° de la pince.
> Et le tributaire ? de chameaux.
> Et le captif ? de remplir son ventre (100).

Dans sa précise naïveté, cette devinette traditionnelle qui veut justifier avec humour, ou du moins faire constater comme

un fait évident, nous paraît révélatrice : ceux qui ont tout et ne "font" rien ont besoin de tout; ceux qui n'ont rien, et font tout, n'ont besoin de rien.

B - La conduite noble

Cependant cette noblesse de sang et de fonction s'accompagne nécessairement d'une noblesse morale : "noblesse oblige".

A l'intérieur des catégories sociales rigides, tous sont égaux, c'est-à-dire aussi nobles en droit. Dans l'investiture des charges, c'est celui qui en est le plus digne en fait qui doit l'emporter.

Ainsi une certaine place est-elle laissée au mérite personnel, à la personnalisation, à l'intérieur des statuts acquis de naissance. Il y a certains rôles où l'initiative individuelle peut et doit se manifester.

Parmi les nobles, celui qui aura ou gardera le plus d'influence, qui deviendra ou restera chef notable et puissant, choisi par le consensus de ses pairs, sera celui qui aura certaines qualités fondamentales manifestées en faveur du plus grand nombre et d'abord la générosité et l'hospitalité.

De même pourra s'attirer une remarquable considération personnelle, l'individu de condition modeste qui pratiquera ces vertus, sans pour autant quitter son rang fixé de naissance, ni que sa famille ou ses fils héritent de cette noblesse acquise.

En fait si cette noblesse morale est proposée à tous, elle est pratiquement réservée à ceux qui peuvent s'en offrir le luxe. Les qualités des nobles sont les qualités des défauts des vilains. C'est pourquoi on exhorte jeunes guerriers et jeunes marabouts à être les modèles des autres jeunes. Mais des modèles sont inégalables.

a) Le parfait guerrier ou fata

Générosité et hospitalité sont vertus universelles de la vie du désert; il en est de plus particulièrement attachées aux fonctions du guerrier comme la bravoure et la perspicacité. La terminologie distingue du reste parmi ceux-ci les mauvais guerriers, qui profitent de leur force pour commettre pillages et forfaits, et les

grands guerriers qui protègent les faibles et les opprimés : beni hassane d'un côté, arabi de l'autre.

Ces qualités personnelles, attachées à un certain nombre d'autres, constituent quelque chose comme le parfait honnête homme, ou plutôt le gentilhomme accompli de la société maure. Elles sont réunies dans un concept complexe : la futuwa.

Nous avons souvent, particulièrement aux anciens dans les campements maraboutiques, demandé une traduction de ce terme. On nous a répondu par périphrases : "l'homme idéal dans la conception traditionnelle de l'éducation"; "la jeunesse idéale"; "la jeunesse brillante à qui il ne manque rien [accomplie]"... L'encyclopédie de l'Islam le définit : "Dans l'usage courant de ce mot, désigne l'ensemble des qualités dignes d'éloge qui caractérisent le jeune homme chevaleresque (fata), en particulier la générosité (karane, sakha)". A certaines époques la futuwa était conférée aux membres de corporations artisanales liés par un serment. Dans la langue des "soufis", futuwa désigne une disposition d'esprit qui se manifeste en divers sens et qui ainsi ne peut pas être rendu en un seul mot. En général futuwa est caractérisé par le fait de "placer les autres au-dessus de soi-même", ce qui d'après Al Ghazali constitue le plus haut degré de sakha. Cela s'affirme par la générosité, le désintéressement, l'oubli de soi-même, l'abnégation, la sincérité en présence des déceptions, l'indulgence pour les fautes d'autrui, etc.

Louis Massignon distingue de son côté trois sens principaux et historiques : la futuwa ou pacte d'honneur entre travailleurs musulmans au Moyen Age; la futuwa, vertu arabe, celle du chevalier errant, héros aventureux préislamique; enfin la futuwa vertu religieuse exaltée par le Coran où sont fata Abraham à Ur détruisant les idoles (Coran 21, 61) ou encore les sept dormants (Coran 18) (101).

C'est, pensons-nous, aux vertus chevaleresques du Bédouin antéislamique qu'il faut rattacher la futuwa telle que la comprennent les Maures. Il s'agit d'un ensemble de vertus et d'aptitudes, en soi profanes ou indépendantes de la religion, mais nécessaires pour mener de manière accomplie la vie à la fois rude et raffinée de l'homme libre dans le désert.

Outre un sentiment et une pratique de l'honneur propre à toute noblesse guerrière fondée sur le sang et qui s'apparente au pundonor de l'hidalgo, outre une conduite sahwa parfaite, le jeune noble pour être fata doit posséder un bagage de savoir et de savoir-

faire qui constitue une sorte de culture générale de la civilisation du désert.

Ces savoirs on nous les a énumérés ainsi : "science de la musique profane, bonne mémoire des récits poétiques en hassania et en arabe, de l'histoire du pays et des généalogies, connaissance des récits de combats locaux".

Les savoir-faire consistent dans la maîtrise d'un certain nombre de talents. En premier lieu, nous a-t-on dit, savoir utiliser à propos les connaissances susdites, par exemple savoir improviser des poésies satiriques (al gazal), rimer des vers d'amour courtois (takazoul), poser des devinettes... mais aussi être un bon cavalier (de chameau), être un fin joueur soit dans les jeux d'adresse physique (tir à l'arc et au fusil), soit dans les jeux intellectuels de type dames ou échecs "qui donnent le sens de l'arithmétique et de la tactique".

On voit combien le jeune Maure bien élevé doit être un athlète accompli, un fin parleur en toutes circonstances, un convive agréable et un homme de conseil.

b) Le clerc, pieux et savant.

Cependant, le marabout digne de lui-même rejettera tout une part de cette conception trop profane de l'homme accompli. Il dédaignera les prouesses guerrières ou amoureuses pour exalter celles de la piété et de l'érudition. Il ne pratiquera pas la poésie populaire parce qu'elle est en hassania et non pas en arabe littéral et parce qu'elle exprime des sentiments peu respectables à ses yeux.

> Un homme pieux, nous disait l'un d'eux, doit se donner à ses prières et à ses méditations; il doit se résigner; s'il fait de la poésie ou de la musique, c'est qu'il a oublié complètement ses devoirs.

Le portrait idéal du marabout, il nous est présenté dans les récits hagiographiques des grands personnages de l'ordre comme Cheikh Sidia el Moktar el Kebir ou, plus récemment, Cheikh Ma el Aïnin ou Cheikh Sidia Baba. Enfants, ils mènent toujours une vie semblable aux jeunes esclaves au service de leur maître coranique et y manifestent une ferveur, une mémoire et une subtilité étonnantes; jeunes, ils fuient le confort et l'affection familiale et passent de longues années aux quatre bouts du pays et au delà pour étudier chez les docteurs célèbres et assimiler toute leur science;

hommes mûrs, ils vivent retirés dans la prière et l'étude, accomplissant des prodiges en faveur des humbles et prodiguant des conseils à tous.

Chez les marabouts comme chez les guerriers, il y a des degrés dans la dignité et le prestige. Au-dessous des oual zaouia, familles aux traditions de grands lettrés ou de chioukh prestigieux, il y a une masse de tolba, disciples, protégés et parasites des premiers. Les m'rabet enfin sont plutôt des ignares besogneux, faisant commerce de leur maigre savoir et de leurs superstitions.

c) L'émulation

A ce niveau culturel et idéologique, on retrouve aussi la rivalité qui caractérise les relations entre les deux ordres nobles. Mais elle est souvent tempérée d'humour comme par une sorte de parente à plaisanterie.

Ainsi le guerrier se gaussera-t-il sans méchanceté de la préciosité et de l'esprit casuiste de "son" marabout, de sa conduite prude et de son peu d'habileté aux jeux virils. Le marabout sourira de la balourdise et de l'ignorance de "son" guerrier... Mais, au niveau des plus nobles, cette émulation amènera chacun à assimiler, en plus des siennes, les vertus et qualités de l'autre comme si, nous disait un ami maure, "chacun voulait avoir toute la noblesse". Le grand guerrier jouera au marabout et se piquera volontiers de science et de religion, tandis que le grand marabout sera aussi un humaniste distingué sachant profiter de sa jeunesse et ne dédaignant pas de maîtriser le métier des armes.

On peut se demander si cette joute culturelle, comme le duel économique et politique, ne tourne pas en définitive à l'avantage du marabout. On a parlé plus haut de ces tyab ou repentis, familles ou fractions de guerriers qui renoncent aux armes et aux modes de subsistance qu'elles procurent et s'adonnent à la piété. Ils ont du reste une position inconfortable, signe de la solidité des deux fonctions rivales. Les guerriers en effet les soupçonnent d'avoir agi par couardise ou intérêt, tandis qu'ils n'arrivent pas facilement à se comporter en pieux lettrés comme ceux qui le sont depuis des générations. Mais, de plus, il est d'usage en Mauritanie, comme ce l'était pour le féodal paillard, de se ranger vers quarante ans pour adopter une vie pieuse, sinon studieuse, et de préparer ainsi la vie éternelle. Sur ce plan aussi, l'encre des marabouts ne

vaut-elle pas le sang des guerriers ?

Cette répartition des vertus et de la dignité propre aux deux fonctions dominantes a été fixée par un sage, dans sa subtile hiérarchie, avec son alliance au sommet, de la manière suivante :

> Le vrai mhgrafi (102) est un homme d'honneur et de religion.
> Le vrai zaouia est un homme de religion et d'honneur.
> Le simple hassani est un homme d'honneur sans religion.
> Le simple m'rabet est un homme de religion sans honneur.
> Le hassini (103) est un homme sans honneur ni religion.
> Le m'raibat (103) est un homme sans religion ni honneur (104).

3. Savoirs traditionnels et enseignement religieux

A - La culture traditionnelle

Chez les Maures, une culture écrite très élaborée s'est trouvée entretenue pieusement et développée abondamment au sein de la vie nomade la plus pure. Cette culture écrite est tout entière dominée et imprégnée par l'Islam. Il importe donc de préciser les traditions dont il s'inspire et les formes qu'il revêt en Mauritanie.

a) L'Islam maure

Quelques auteurs français (105) se sont particulièrement intéressés, non sans visées politiques et parfois préjugés, mais en général avec compétence et érudition, aux caractères traditionnels de l'Islam chez les Maures. L'un d'eux, gouverneur de Mauritanie de 1928 à 1937, en a présenté la synthèse suivante :

> Comme dans la plupart des pays musulmans, deux conceptions s'affrontent ou se juxtaposent en Mauritanie :
> D'une part, celle des oulemas, professeurs, jurisconsultes ou théologiens pour qui la religion consiste essentiellement dans l'obéissance aux prescriptions des textes du Coran et de la Sounna, interprétés selon leur sens explicite.
> D'autre part celle des mystiques, des soufis, des chioukh, des confréries pour qui l'observation de la loi coranique et de la Cheriat est un simple point de départ, nécessaire pour les uns, non indispensable pour les autres, dans la marche qui conduit à la connaissance de Dieu.
> Elargissant le sens de certains versets du Coran et de certains Haditha, leur attribuant une signification cachée au commun des fidèles, ils affirment que seule la méditation

> intérieure, l'interprétation intuitive du Livre Saint et des traditions peuvent conduire à la vérité complète.
>
> Les partisans de la première de ces conceptions sont appelés en pays maure Ahel Dzahra, partisans de ce qui est apparent, manifeste, clair. Ceux de la seconde, Ahel Batna, partisans de ce qui est intérieur, occulte, profond (106).

L'Islam maure apparaît donc comme "une juxtaposition de disciplines malékites et de spiritualité soufi" (107). D'un côté, il est une rigoureuse orthodoxie défensive, un "conservatoire" des doctrines les plus traditionnelles; de l'autre, une propagande dynamique et en principe hétérodoxe dont l'influence sur les masses s'étend bien au delà des limites de la Mauritanie, en Afrique noire. Un bastion et un phare.

Le premier aspect semble dû non seulement à la conception légaliste de la théologie qui imprègne le rite malékite, partout observé dans l'Ouest africain, mais d'abord à la situation sociohistorique des Maures dans le monde islamique. Communauté nomade aussi isolée pendant des siècles que vivante à l'intérieur d'elle-même, à l'extrémité du monde arabe, séparée des grands centres intellectuels du Maghreb et d'Egypte par des milliers de kilomètres de désert, elle a cultivé en son sein une puissante classe de clercs, détenteurs jaloux et influents de la science religieuse et de la piété, capables de transmettre eux-mêmes et d'augmenter par les travaux écrits de ses propres savants ce savoir traditionnel.

Ce savoir, c'est celui purement religieux du monde araboislamique du XIVe siècle, définitivement fixé à cette époque, à l'exclusion des sciences profanes et de l'esprit de recherche philosophique qui avaient porté auparavant le monde arabe à la pointe de l'histoire. La société maure a pu le conserver intact et le transmettre tel qu'il était, de génération en génération, jusqu'à nos jours. Pour les mêmes raisons, elle a pu et voulu toujours se garder de toutes les influences réformistes, venues du Maghreb ou d'Egypte, et provoquées par le contact avec l'Occident.

Le second aspect, dans lequel nous reconnaîtrons le profond mouvement de piété et les sentiments religieux qui poussent à l'enseignement traditionnel, a été très étudié, ou plutôt surveillé, par les auteurs français pendant la colonisation à cause de l'influence sociale et politique, manifeste et occulte, que celle-ci, à tort ou à raison, attribuait aux confréries organisées et à l'illuminisme soufi. De toutes façons, le grand mouvement des confréries

semble relativement récent chez les Maures (XVIIIe siècle).

Pourtant le phénomène des confréries, du soufisme, et du "culte des saints" est fort ancien (Xe siècle) et universel en Islam (108), bien qu'en principe pour celui-ci toute vénération et culte extérieur ne doivent être rendus qu'à Dieu, que la pratique des "cinq piliers de la foi" suffise seule pour assurer son salut et que l'expérience personnelle et mystique d'un saint personnage n'ait aucune valeur particulière.

Chaque confrérie a sa voie (tarik) : principes moraux et religieux (exaltation de certaines vertus : humilité, abnégation, charité, etc.), disciplines pratiques ajoutées aux prescriptions communes de l'Islam pour assurer son salut dans l'au delà et même des états extatiques dès ici-bas (récitations coraniques, litanies, invocations répétées indéfiniment). Chaque confrérie a sa méthode d'initiation, ses centres d'enseignement et de pèlerinage, ses chioukh surtout auxquels les membres sont dévoués corps, âme et biens.

En Mauritanie, il y a quatre "voies" principales à l'une d'entre lesquelles presque tous les Maures et les Noirs sont aujourd'hui affiliés : quadria, tidjania, ghoudfia et fadelia. Les deux premières sont les plus répandues (109). Deux très prestigieux chioukh de la première voie furent au début du siècle Cheikh Sidia Baba et Cheikh Ma el Aïnin. On verra plus loin leurs réactions opposées à la conquête.

b) La poésie écrite et orale

A cette culture religieuse, tout entière dominée par la théologie et la mystique, s'ajoute, dans la société maure, une culture poétique intensément pratiquée. Elle a deux genres bien différents.

L'un, classique (shi'r), est une imitation minutieuse, dans la forme et le fond, de la poésie antéislamique des Bédouins d'Arabie. Le miracle, d'après les connaisseurs, c'est que la vie nomade si immuablement semblable de ces Bédouins et des Maures, la passion de ces derniers pour la langue arabe la plus pure, a permis aux meilleurs poètes dans ce genre de s'identifier totalement à leurs lointains prédécesseurs. Tout en maîtrisant les règles formelles, le vocabulaire et les thèmes imposés (élégie amoureuse, louanges épiques, satire) des siècles auparavant, ils arriveraient à y couler leurs

sentiments personnels et leurs perceptions spontanées. Connaissant une production écrite abondante, ce genre n'est cependant pratiqué et compris véritablement que par les bons lettrés. Ce n'est du reste qu'à titre d'apprentissage de la langue et de la grammaire du Coran qu'il est enseigné.

Mais il est un autre genre : c'est la poésie populaire ou laghna. Sans doute inventé par les griots, mais compris et pratiqué par tous, circulant de bouche à oreille ou griffonné sur des billets, il permet d'exprimer en peu de vers, aux règles moins compliquées et en dialecte hassania, des sentiments plus spontanés d'ordre également amoureux, épique ou satirique.

Les longs loisirs de la vie nomade sont couramment occupés à réciter ou plus souvent à improviser des poésies de l'un ou l'autre genre, selon la tenue des réunions et la qualité des participants. Les meilleures circulent de campement en campement et sont vite apprises de tous (110).

c) Sagesses ésotériques

Il faut au moins signaler à côté de ces savoirs officiels, codifiés et transmis au grand jour, une foule de croyances non directement islamiques auxquelles sont liés un grand nombre d'interdits et de pratiques magiques : jours fastes et néfastes, tabous alimentaires, mauvais oeil ou mauvais sort, amulettes (kteb el hajeb), action des esprits (djnoun), lévitation et prodiges de toutes sortes, etc. Certaines de ces croyances sont transmises par les femmes, d'autres répandues et manipulées par des marabouts plus ou moins charlatans, réprouvés du reste par les docteurs de la foi (111).

Pour être ésotériques et sans cohérence apparente entre elles, et donc difficilement pénétrables pour l'étranger, ces croyances et pratiques n'en sont pas moins vivaces et extrêmement répandues. Comme elles sont, dans l'esprit populaire, liées sans discernement aux doctrines et rites de l'Islam, particulièrement au phénomène soufi, elles sont couramment attribuées à l'influence de l'animisme d'Afrique noire. Mais beaucoup d'entre elles se retrouvent au Maghreb (112), d'autres jusqu'en Arabie. En fait, elles sont sans doute de toute provenance, produites et favorisées par les représentations naïves et superstitieuses d'un groupe social traditionnel face aux mystères de la nature et de la vie. L'Islam en a toléré, voire intégré, un grand nombre (113). On sait qu'au coeur de la so-

ciété industrielle et rationaliste certaines ou d'autres semblables continuent à proliférer.

d) Intégrisme et préciosité

L'importance et la persistance à travers les siècles de cette culture, dans les conditions de vie décrites plus haut, ne laissent pas d'étonner et de toucher profondément. On peut se demander pourquoi.

C'est d'abord la subtilité des raisonnements théologiques, l'abstraction extrême de leur contenu, qui apparaissent sans rapport aucun avec l'archaïsme selon lequel sont traités les problèmes de l'existence matérielle pourtant souvent pressants et angoissants. Le Maure cultive un arsenal d'arguments et de syllogismes pour traiter des questions de la grâce et de la liberté, de l'origine et de la fin du monde; il est très vite démuni et sans moyens si la sécheresse et la peste bovine surviennent. De même, le raffinement des sentiments exprimés dans la poésie semblent d'un autre monde que la simplicité et parfois la dureté des rapports sociaux.

Au total, cette culture se présente comme le comble de l'intégrisme et de la préciosité dans le dénuement de la vie nomade. Intégrisme du malékisme du XIIIe siècle avec ses interprétations rigoristes et littérales de la doctrine de l'Islam; préciosité des formes poétiques, des règles formelles de pensée, du vocabulaire. A propos du Wasit, tableau de la société et surtout de la culture maure au XIXe siècle rédigé par un savant maure, Ech Chinguett au Caire en 1911, Almed Baba Miske parle de la "confidence" presque de la "confession" d'une "communauté épuisée par des siècles d'anarchie fratricide et de raffinement spirituel" (114).

A y regarder de plus près, la vitalité de la culture maure à travers les siècles apparaît comme une vitalité totalement "involutive". Il s'agit de reproduire indéfiniment, de la manière toujours la plus parfaite possible, la vision du monde, forme et fond, à la fois des Bédouins antéislamiques et des premiers Pères de l'Islam. L'Arabie et la Mecque du VIIe siècle et des siècles antérieurs ne cessent de hanter l'imagination du Maure pieux et lettré. Sa vie concrète de nomade mauritanien en vient à n'être que l'analogon, la reproduction sensible de l'Idée.

Comme nous l'écrivait fort bien un étudiant maure à propos de ce qu'il appelait cet "Eden mental" :

> ... On peut dire que la société maure a du temps et du devenir une notion exactement inverse de la conception occidentale : l'avenir pour elle est essentiellement passé, un passé idéal à atteindre, et considéré comme fin de l'histoire, elle-même prise pour une épreuve transitoire en vue de préparer l'au delà.

Quand on sait que l'au delà pour le musulman traditionnel est à la fois l'antithèse et la perfection de la vie nomade, une sorte d'oasis merveilleux, l'aspect indéfiniment répétitif d'un modèle propre à la culture maure, se révèle comme une technique fantasmatique de reproduction d'un passé prestigieux et d'une éternité bienheureuse, transfiguration sans autre rupture de l'austère vie présente.

Dans de tout autres sociétés, et à d'autres époques, mais également démunies ou décadentes, d'autres techniques littéraires ont visé un effet analogue. Mais on voit ici déjà mieux comment culture et société maures peuvent être liées : la première est le reflet et l'expression de l'aspect figé, ou plutôt indéfiniment cyclique, de la seconde.

e) Culture et fonction idéologique

Dans notre perspective les rapports sont même beaucoup plus étroits. D'abord, l'importance et la vitalité de la culture maure, cas unique dans l'aire socio-économique du Sahara et d'Arabie, sont évidemment liées à l'importance et à la vitalité du phénomène maraboutique, exceptionnelles pour une société nomade. On a repéré plus haut les causes socio-historiques de ce phénomène.

Ensuite, un peu comme sous l'allure sereine et prestigieuse de la sagesse antique, il y a un esclavagisme intense : il ne faut pas oublier que sous l'aspect gratuit et désintéressé de la production théologique et poétique maures, il y a la ponction, justifiée par les uns, acceptée par les autres, du surtravail d'une moitié de la population, selon les chiffres actuels les plus vraisemblables, au profit d'une autre moitié, oisive.

En troisième lieu, l'immuabilité de cette culture n'est pas seulement le reflet de l'immuabilité de la société, mais son caractère religieux et intégriste a un efficace direct pour sacraliser l'ordre établi dans ses moindres détails et condamner tout changement et toute innovation; quant à son caractère soufi, il peut contribuer puissamment à détourner et canaliser les contradictions

et tensions sociales concrètes vers les ferveurs et les élans mystiques. On verra comment ces caractères auront tendance à s'exaspérer sous l'impact traumatisant mais non révolutionnaire de la colonisation et de l'impérialisme occidentaux.

Enfin, comme on l'a souligné, le monopole de cette culture par l'ordre maraboutique est une garantie perpétuelle de sauvegarde et de respect face à l'agressivité de l'ordre guerrier. De plus, par son emprise directe et indirecte sur l'ensemble de la société, elle est un instrument incomparable de fortune économique et politique pour les individus ambitieux qui savent s'en servir. Le domaine du droit musulman (fiqh), c'est non seulement ce qui pour l'Occidental est proprement juridique, mais tout ce qui est de l'ordre rituel, du moral et du simplement "convenable" (115). Ainsi le docteur réputé de la Loi peut être consulté ou donner son avis autorisé à propos de tous les événements, grands et petits, de la vie sociale et politique. Quant au cheikh, au moqqadem, au saint, il peut, par le prestige de sa baraka et au nom de la foi dans l'Unique, influer et entraîner les masses sans tenir compte des divisions d'ordres et de castes et bien au delà de ce que lui vaudrait normalement son statut au sein de la hiérarchie sociale. Dans le mouvement almoravide comme dans le mouvement almohade et bien d'autres épopées de l'Islam, les guerriers nomades ne furent que le bras dont la tête était un oulema et / ou cheikh prestigieux. On verra le phénomène se reproduire au début du siècle en Mauritanie avec la tentative, manquée tout près du but, des Ma el Aïnin et la réaction tout opposée et couronnée de succès des Ahel Cheikh Sidia. Mais dans cet échec et cette réussite, il y aura cette fois le poids déterminant du facteur colonial.

Il nous reste à montrer le moyen principal de cette emprise de l'idéologie islamique sur la société maure : l'enseignement élémentaire de l'école coranique et celui, supérieur, des mahadra.

B - L'école coranique

Plusieurs raisons nous incitent à nous étendre quelque peu sur l'enseignement musulman chez les Maures, particulièrement sur l'école coranique. D'abord si d'éminents spécialistes ont présenté des études globales et systématiques de la théologie, du droit, des

institutions musulmanes, accessibles au lecteur occidental, il n'existe rien de semblable à notre connaissance (116) sur l'enseignement primaire et supérieur de l'Islam traditionnel. Or nous avons eu l'occasion de le connaître là où il est encore très vivant, en Mauritanie, visitant des écoles coraniques et des mahadra guidés par leurs maîtres bienveillants, questionnant surtout et écoutant longuement (117) ceux qui les avaient fréquentés et les fréquentaient encore. Un volumineux matériel, enregistré ou écrit, a ainsi pu être réuni.

Raison la plus importante enfin, c'est qu'on verra plus loin la puissance d'impact de cet enseignement traditionnel qui continue à peser d'un poids déterminant dans la société contemporaine, en particulier dans l'échelle des valeurs de la jeunesse maure scolarisée.

a) L'entrée à l'école

Vers six ou sept ans, c'est le père qui prend la décision d'amener l'enfant chez le marabout du campement. Avant d'être à l'école coranique l'enfant sait depuis longtemps le nom d'Allah, un des premiers qu'il prononce. Il connaît la prière fondamentale de l'Islam : la Fatiha, et un certain nombre d'invocations pieuses de circonstance; il a même commencé, à l'imitation des adultes et avec leur encouragement, à faire ses cinq prières quotidiennes et ses ablutions selon les conseils de Cheikh Khalil, bien que l'obligation n'en incombe légalement qu'à la majorité.

Il a donc déjà certaines connaissances religieuses et surtout il baigne déjà dans une ambiance affective "sacralisée". De ce point de vue, il y a donc continuité avec la petite enfance. Le changement consiste plutôt dans une brusque virilisation des méthodes et des comportements, les siens et ceux des autres envers lui.

Présenté par son père au marabout, l'enfant subit une sorte de petit examen : sait-il compter ? jusqu'où ? est-il capable de tenir sa tablette d'écriture correctement et proprement ?... Une preuve de maturité, paraît-il, consiste à pouvoir toucher son oreille gauche avec sa main droite, en la passant par-dessus la tête, puis son oreille droite avec sa main gauche (118).

S'il est accepté, commencent les séances d'école coranique, dont l'horaire et la discipline, relativement lâche et indulgente les deux ou trois premières semaines, devient vite plus exi-

geante, surtout si nous n'oublions pas que l'enfant a six ou sept ans.

b) Matériel, programme, objectif

Le matériel de l'école est rudimentaire mais, après tout, bien adapté au but poursuivi : une planchette de bois lisse, rectangulaire sur trois côtés, arrondi au-dessus (loh ou loua) donnée par les parents et que l'enfant ne doit pas tenir n'importe comment, ni poser n'importe où : elle participe du caractère sacré des lettres qui y seront inscrites; une plume (raïd), sorte de calame taillé dans certains bois du crû; de l'encre, fabriquée chaque matin avec un peu d'eau et de charbon de bois pilé ou de suie de marmite liée avec de la gomme.

Le programme est lui aussi simple, s'il est considérable : il s'agit essentiellement de savoir réciter par coeur sans se tromper et avec une prononciation exacte tout le texte du Livre. Pour en arriver là, nous verrons qu'il faut plus ou moins savoir lire et écrire la langue du texte sacré, l'arabe, mais beaucoup n'en arrivent pas là. C'est seulement le cas des garçons de bonnes tentes zaouia, après sept ou huit ans de scolarité coranique, donc vers quatorze ou quinze ans. Dans ces tribus existe parfois une sorte d'examen qui consiste à réciter le texte intégral du Coran devant deux lettrés : on est alors déclaré taïbat souratouth, c'est-à-dire "excellent dans la récitation de ses sourates".

Au minimum, tout jeune Maure devra connaître au moins les formules tirées de certaines sourates qui sont utilisées dans les prières quotidiennes.

Il faut insister sur ce but essentiel : il s'agit de réciter le Coran, de lire et d'écrire l'arabe, mais sans comprendre le sens de ce qu'on écrit, de ce qu'on lit ou de ce qu'on récite. Même si on le comprend, comme cela arrive pour une large part, chez les enfants maures dont la langue maternelle est un dialecte assez proche de l'arabe littéral, on ne doit pas chercher à l'expliquer ou à se l'expliquer. On risquerait de dévier et d'entrer dans la "libre pensée". Au niveau supérieur de l'enseignement traditionnel seulement, donc pour une très petite élite, on expliquera le texte sacré au moyen de commentaires orthodoxes et consacrés.

Ce n'est donc pas une lacune pédagogique, ou une dégénérescence d'un enseignement primitivement différent, mais la volonté

expresse de la société adulte maure.

Cette volonté est justifiée dans la tradition maure d'abord par le fait que la lettre même du Coran est sacrée, puisque Verbe incréé de Dieu même, transmis par fragments à son Prophète. Secondairement, mais soudé étroitement à cette motivation, vient le sentiment d'admiration que ressent tout arabophone devant la beauté de la parole sacrée bien psalmodiée, bien lue ou aussi bien écrite. Les erreurs de prononciation ou d'écriture sont ressenties comme sacrilèges, non seulement du point de vue du dogme, mais pourrait-on dire du point de vue esthétique (119).

Enfin on nous a souligné souvent que le but des premières années de l'école coranique n'était aucunement d'acquérir des connaissances spéculatives et efficaces mais d'être un bon et fervent musulman qui une fois pour toutes et définitivement, quoi qu'il arrive ensuite, saura réciter ses prières et pratiquer exactement sa religion.

On discerne par là déjà l'importance déterminante de cette initiation traditionnelle qu'est l'école coranique; combien une comparaison rapide et superficielle avec l'école primaire européenne peut facilement prêter à des contre-sens et à des fausses interprétations; combien aussi les deux institutions, suivies en fait par le même enfant en même temps ou successivement, peuvent lui poser des problèmes intellectuels et affectifs aigus, symbolisant très concrètement l'incompatibilité ou du moins l'hétérogénéité de deux cultures.

c) Méthodes pédagogiques et disciplines

Il faut préciser ici en attendant à quel point, étant donné les buts, les moyens employés apparaissent logiques et efficaces. Ils sont essentiellement basés semble-t-il sur la répétition mécanique et à intervalles précis (sans qu'y manquent les moyens mnémotechniques) jusqu'à fixation définitive et récitation automatique, et d'autre part sur la très grande sévérité physique incluant les châtiments corporels.

En effet à cet âge tendre la capacité de mémorisation de l'enfant est très grande. Les comportements moteurs et verbaux se fixent très solidement. Mais ses centres d'intérêt spontanés sont par contre orientés dans de tout autres directions que dans l'assimilation d'un texte abstrait, au sens à demi saisi, et sur lequel

du reste on se garde d'insister.

Il faut donc profiter, à tout prix, de cette période favorable. Un tel raisonnement, la société traditionnelle semble le porter à son compte dans un certain nombre de dictons toujours cités pour expliquer les méthodes de l'école coranique :

> Il ne faut pas te fâcher si l'on frappe ton enfant : traces de bâton et de ceinture disparaissent, science et piété demeurent.
>
> Pour l'homme raisonnable un signe suffit, pour la bête il faut un coup.
>
> Le vrai gâteau et le Coran ne viennent pas sans frapper [on ne doit pas laisser dire le Coran avec la moindre faute, pas plus que la pâte du vrai gâteau ne saurait avoir de défauts : pour cela il faut "frapper"].

Ou encore :

> Le banco doit être façonné quand il est humide [autrement dit, "il faut battre le fer quand il est chaud"].

d) Emploi du temps : récitations et corvées

La journée à l'école coranique sera donc rude et chargée. Les petits élèves se lèvent à l'aube et, sans retard, dès trois ou quatre heures du matin, au premier appel du "Muezzin". Après la prière de l'aube, le maître donne à chacun sa leçon. Pour les débutants il écrit une lettre sur leur tablette et leur en dit le son; pour d'autres, il fait de même avec une syllabe (lettres liées, vocalisations, etc.); enfin pour les plus avancés, une phrase du Coran. C'est d'abord en général la Fatiha (et c'est là que l'exigence devient plus grande) puis les sourates une à une, en commençant par la fin du Livre, c'est-à-dire par les plus courtes. Le Livre tout entier est dans ce but divisé en soixantes parties (hezzib).

Pour apprendre à écrire, le maître, ayant couvert la planchette de sable ou de cendre, y écrit les lettres avec le doigt qui sont retracées à la plume ou prononcées par l'élève. Les plus savants lisent dans un texte manuscrit ou imprimé, bien précieux de la famille ou du maître qu'on se transmet de père en fils dans l'héritage; ou ils transcrivent eux-mêmes sur les manuscrits dont les parents ou les amis pieux du maître sont friands.

Méthode analytique à l'extrême certes, mais encore une fois ne s'agit-il pas tant d'apprendre à lire ou à écrire qu'à répéter des sons ou à recopier des signes avec exactitude et minutie.

Chacun, muni de sa leçon, se réunit autour d'un feu de bois ramassé la veille et préparé par l'un d'eux et répète sa lettre, sa syllabe ou sa phrase sur un ton psalmodié et à très haute voix.

Cela donne un concert monotone et discordant, mais il faut se faire entendre du maître : "la voix basse signifie que l'élève s'endort ou pense à autre chose". Le maître qui souvent psalmodie de son côté ou dit son chapelet, a tout une gamme de recettes pour exciter les indolents ou rappeler les distraits : oreille pincée entre le pouce et l'index, coups de gaule sur le crâne, tisons ardents parfois approchés de la plante des pieds, etc.

Il semble que souvent le maître ne garde pas son sang-froid et que, dans sa colère croissante, il emploie sans mesure ces moyens. Les parents du reste n'exigent pas plus de lui cette maîtrise de soi qu'ils ne lui interdisent l'usage de ces châtiments corporels.

Cette colère peut être motivée par un zèle ardent de la Parole de Dieu et endurée avec patience par le disciple fervent. Ainsi dans les premières pages du roman déjà cité de Cheikh Hamidou Kane :

> ... Au bord du sanglot qui lui nouait la poitrine et la gorge, il avait eu assez de force pour maîtriser sa douleur; il avait répété d'une pauvre voix brisée et chuchotante, mais correctement, la phrase du saint verset qu'il avait mal prononcée. La rage du maître monta d'un degré. — Ah !... ainsi, tu peux éviter les fautes ? Pourquoi donc en fais-tu ?... Pourquoi ?... ... Répète !... Encore !... Encore !... — Oui, maître... Grâce... Je ne me tromperai plus. Ecoute... Une fois encore, tremblant et haletant, il répéta la phrase étincelante. Ses yeux étaient implorants, sa voix mourante, son petit corps était moite de fièvre, son coeur battait follement. Cette phrase qu'il ne comprenait pas, pour laquelle il souffrait le martyre, il l'aimait pour son mystère et sa sombre beauté ... c'était une parole venue de Dieu, elle était telle que Dieu lui-même l'avait prononcée. Le maître avait raison. La Parole qui vient de Dieu doit être dite exactement, telle qu'il Lui avait plu de la façonner. Qui l'oublie mérite la mort...

Mais d'après les nombreux récits qu'on nous a faits, cette colère semble être souvent une réaction toute humaine et les élèves ne sont sans doute pas tous et toujours animés de la ferveur mystique du jeune héros de L'Aventure ambiguë. "Le marabout s'énerve, il sue; il est en colère, comme à un match de boxe." "Il jouit, c'est un plaisir pour lui de frapper ... Dans le cadre traditionnel, c'est

normal." (120).

La leçon du matin peut durer quatre ou cinq heures, jusque tard dans la matinée : ceux qui savent sont libres, à moins qu'ils ne soient retenus par quelque corvée; les autres répètent ou recopient jusqu'à savoir.

La "classe" reprend après la prière de l'après-midi, vers quinze heures. On n'y apprend pas quelque chose de nouveau mais on révise la leçon du matin. Vers dix-sept heures, les plus petits s'en vont tandis que les plus grands continuent avec interruptions de corvée ou de repas, jusqu'à minuit souvent.

Car ces séances d'apprentissage ne sont qu'une partie du programme journalier. Une autre, importante, est remplie par des "corvées" au service du maître qui se montre fort exigeant sur la perfection de leur exécution et dont normalement personne n'est dispensé, surtout pas les fils des meilleures tentes.

On garde ses troupeaux, parfois loin et longtemps, ou ses enfants; on lave son linge; on fait sa cuisine; on ramasse son bois. Bref, on joue quelque peu le rôle normal d'un captif de tente ou d'un berger. C'est à ces occasions semble-t-il, où le travail n'a pas été suffisamment soigné ou diligent, que les châtiments sont les plus sévères (ou à propos d'école buissonnière ou de "cadeau" hebdomadaire oublié) : leçons apprises debout; colliers de crottes de chameaux; séances de leçons debout pieds attachés à la tente, parfois dénudé jusqu'à la ceinture en hiver; bastonnade ou encore privation de congé.

Car il y a des congés hebdomadaires : du mercredi après-midi au vendredi après-midi selon la coutume, où normalement nul ne doit apprendre. Chez les Maures, la plupart des élèves sont "externes" car il y a presque toujours un marabout dans le campement. C'est pour les "internes" évidemment que la vie est la plus austère, comme nous le verrons chez les Toucouleurs où le cas est beaucoup plus fréquent.

e) Rapports élèves, maîtres, parents

Entre les élèves il y a souvent "émulation" : celui qui sait plus vite que les autres ou qui a ramassé plus de bois a le droit, racontent plusieurs devoirs d'élève , de donner des taloches aux autres, moins diligents; de même les aînés remplacent-ils souvent le maître absent et avec les mêmes méthodes.

Toujours d'après ces devoirs, les sentiments envers le maître apparaissent pour le moins ambivalents : celui-ci y est traité souvent de "tyran" aux attitudes terrifiantes; il doit être obéi au doigt et à l'oeil et n'est jamais satisfait. Le mercredi, nous dit-on, jour de congé, on chante parfois le couplet suivant :

Aujourd'hui c'est mercredi
Tous les enfants sont malades
Une vipère a mordu le marabout.

Et un élève Toucouleur raconte que pendant une corvée de bois, "prenant un margouillat, après l'avoir tué, ils l'enterrent, et les mains sur la tête, ils se mettent à pleurer prenant la bête morte pour le maître" !

D'autre part ce maître, et cette fois-ci d'après nos informateurs adultes, ne semble pas tellement considéré par la société car c'est "un homme de métier" et dont le travail est rétribué : "il enseigne pour la nourriture". Ce qui ne veut pas dire bien sûr qu'il n'existe pas beaucoup de m'rabet d'école coranique pauvres, pieux et justes, aussi durs envers eux-mêmes qu'envers les autres.

Le salaire du maître, c'est d'une part l'offrande hebdomadaire (rbaa) apportée chaque mercredi par chaque élève, autrefois en espèce (viande, lait...) aujourd'hui le plus souvent en monnaie (10 à 25 F C.F.A., nous dit-on), sinon en thé. Ce sont aussi les "cadeaux" des parents à la fin de chaque hezzib appris (300 à 500 F C.F.A.) et enfin en principe, plus considérable, le cadeau de fin d'études quand tout le Coran est maîtrisé.

Cette médiocre considération du maître, sa réputation de ne pas être toujours très désintéressé, les élèves semblent la percevoir qui ont souvent le sentiment d'être exploités : est-ce seulement un sentiment "moderne" ?

f) L'école coranique : exercice d'autorité et d'endurance

Mais de toutes façons les enfants savent bien, dans le cadre traditionnel, que la société adulte approuvera en général fermement tout ce que fera le m'rabet, y compris corvées et châtiments corporels. C'est le cas en particulier du père qui a la conscience claire de son devoir de faire de son fils un pieux musulman; mais n'ayant pas le temps, ou la science suffisante, ou si l'un et l'autre se considérant comme trop faible envers son fils, il fait explicitement une véritable délégation de pouvoir au marabout. "On

n'avait en général pas tellement peur du père, disait un élève, alors il donnait de l'argent au marabout pour qu'on nous fasse apprendre."

En famille, l'enfant maure de bonne tente ne fait en effet pas de corvées. Il est plutôt gâté par sa mère et les femmes, mollement et rarement châtié par son père. Bien des élèves cependant se souviennent de sortes d'exercice d'endurance et de maîtrise de soi imposés à cet âge par la famille, comme par exemple, au cours de déplacements du campement, de longues marches pieds nus derrière un chameau.

D'une manière générale, cette large approbation de la société traditionnelle envers l'école coranique signifie que l'enfant maure doit apprendre à endurer les souffrances : faim, soif et dénuement. C'est à la fois le lot souvent de la vie nomade, et au moins symboliquement celui de cette vie terrestre tout entière où l'on prépare dans la soumission à la Loi la vie future bienheureuse. Elle exprime cette conviction commune non seulement que "les meilleurs élèves sont ceux qui ont le plus souffert", comme on nous le dit, mais que l'homme accompli est celui qui à cet âge a appris à "endurer". Il est peut être remarquable que cet apprentissage ingrat, douloureux souvent, les parents ne s'en chargent pas directement eux-mêmes, mais le confient à une institution spécialisée et à un "professionnel" assez peu considéré comme si, eux, dont la tendresse et l'indulgence pour les enfants sont par ailleurs si manifestes, n'avaient pas le courage de l'exercer directement.

C - L'enseignement supérieur (121)

L'enseignement coranique primaire s'adresse en principe à tout jeune Maure quelle que soit son origine sociale. Ainsi, dans certaines régions de la Mauritanie, nous assure-t-on (Ouest, Sud-Ouest), 70 % de la population sait lire et écrire, au moins comme l'apprend l'école coranique. Seuls cependant les enfants de bonnes familles zaouia vont jusqu'au bout de cet enseignement coranique. Pour cela, il faut être capable de réciter et de transcrire par coeur le texte sacré; c'est-à-dire qu'il faut en avoir étudié l'orthographe compliquée et les manières orthodoxes de le prononcer qui sont, nous dit-on, au nombre de dix. Alors on peut entreprendre

l'étude des autres matières de la culture islamique.

a) Organisation et vie matérielles

Normalement, toute tribu maraboutique qui se respecte dispense un enseignement supérieur : elle a sa mahadra (le terme de medersa, importé d'Algérie par la colonisation, est plutôt réservé aux écoles franco-arabes dont on parlera plus loin). Mais les mahadra sont plus ou moins fréquentées, un peu comme l'étaient les universités moyenâgeuses d'Europe. C'est selon les époques, selon les matières que l'on veut surtout étudier, selon la personnalité des maîtres, leur érudition, leur sainteté. En effet, dans l'Est, on insiste surtout sur l'exégèse du Coran et la théologie; dans le Trarza, on cultive toutes les matières (mais nos sources dans tout ce chapitre sont essentiellement des marabouts du Trarza !) tout en développant particulièrement l'étude de l'arabe littéraire et la grammaire; enfin dans le Nord et l'Adrar on met l'accent sur le droit.

Les mahadra les plus célèbres, et qui sont multiséculaires, se trouvent soit dans les vénérables cités traditionnelles (Oualata, Tidjikja, Chinguetti surtout); soit, originalité de la Mauritanie et surtout dans le Sud, auprès des familles maraboutiques nomades (les Tadjakant, les Oulad Deiman, les Id Aou el Hadj au Trarza; les Djeidiba et les Tagat au Brakna; etc.).

Le jeune Zaouia avide de savoir quittera donc sa tribu et sa famille quoi qu'il lui en coûte (122) pour aller recueillir les sciences auprès de maîtres reconnus, faisant le tour des mahadra les plus réputées du moment. Ainsi fit un cadi que nous rencontrâmes et qui, poussé par sa curiosité intellectuelle et sa ferveur mystique, s'enfuit un jour à ses risques et périls de sa tribu nomade avant que le gouvernement mauritanien ne l'envoyât parfaire sa formation juridique en Tunisie. Ainsi fit par exemple, d'après ses biographes, le grand Cheikh Sidia Baba. Cette quête du savoir, qui peut mener loin, peut durer aussi longtemps : cinq, dix, quinze ans ou même plus, jusqu'à ce que, nous dit-on, la patience soit usée, la misère trop grande... ou les leçons de chacun des maîtres épuisées !

La vie matérielle des "étudiants" est rude et austère, d'autant plus qu'ils sont loin de leurs familles et de leurs moyens de subsistance habituels. On les appelle telamide el ghorba : étudiants étrangers et, chez les nomades, mouabedine, littéralement :

éternels.

Dans les cités, les tribus propriétaires leur allouent une maison près de la mosquée; en fait, comme nous l'avons vu à Tidjikja et à Chinguetti, il s'agit d'une pièce unique, blanchie à la chaux, sans mobilier aucun : nattes, théière et fourneau malgache, quelques livres et manuscrits. Dans les mahadra nomades, ils dressent des tentes ou des cabanes autour de la tente du cheikh. Certains ont pu amener ou acquérir quelques bêtes qui leur donnent du lait, mais beaucoup n'ont rien. La coutume est de mettre tous les biens en commun sous la gérance de l'un d'entre eux (cheikh ou hakem). En fait, ils vivent surtout de la charité et de la piété des habitants du campement ou de la cité. Parfois, le maître les nourrit en échange de services et de corvées. Ainsi fit semble-t-il Cheikh Sidia, mais c'était aussi vertu et humilité : "il les servait comme l'esclave sert son maître". Les jours de fêtes familiales et religieuses, on leur envoie un "bon morceau". En cas de pénurie totale et d'urgence, ils peuvent eux-mêmes aller quémander (coutume de la lettre ou braoua lue devant toutes les tentes). Le maître, lui, n'est pas rétribué en dehors des "cadeaux" plus ou moins spontanés. Outre le caractère sacré des matières qu'il enseigne, l'honneur d'ouvrir au sens orthodoxe du texte sacré qui jusque-là n'était qu'appris et répété, cela augmente son prestige et ne permet pas de le comparer à ce modeste tâcheron qu'est le maître coranique. Au contraire, enseigner les sciences sacrées à des musulmans est une oeuvre pie qui fait gagner beaucoup de "mérites".

b) Le programme et les buts

L'ensemble des matières enseignées représente en quelque sorte la somme du savoir religieux musulman tel qu'il s'est fixé et figé vers le XIIIe siècle. Mais cette somme est loin d'avoir la majestueuse architecture et l'unité synthétique de celle de saint Thomas par exemple à la même époque. Pourtant, on sait que ces caractères elle les devait en bonne partie aux grandes oeuvres des philosophes arabes antérieurs. Mais ce courant de pensée est demeuré extérieur à l'Islam, du moins a-t-il été considéré comme tel ensuite. Le mot falasafia est bien connu du milieu lettré maure, mais il a toujours un sens péjoratif d'esprit critique, indiscret et dangereux, et de réflexion vaine et inutile pour accomplir son salut.

Beyries énumère pourtant un ordre selon lequel sont étudiées d'ordinaire ces matières : théologie, grammaire, droit, logique, rhétorique, tradition métaphysique et mystique. Moktar ould Hamidoun nous a, lui, donné l'ordre suivant : d'abord les petits livres du droit, puis la vie du Prophète et de ses compagnons (sira), la grammaire et la poésie arabe, les fondements du droit, la rhétorique et l'art métrique. Aussi bien cet ordre ne semble-t-il reposer sur aucune logique interne et chaque maître, comme nous l'avons dit, peut enseigner que sa spécialité ou passer très rapidement sur les autres disciplines.

Exposer en détail le programme et le contenu de ces matières dépasserait aussi bien notre compétence que le cadre de cette étude. Nous voudrions cependant en donner un bref aperçu, celui-là même que nous avons pu acquérir par nos informateurs. Aperçu utile pour la suite de notre propos.

La théologie et le droit sont les deux matières fondamentales. La théologie est d'abord "la science de l'unicité divine" : tawdid. C'est bien en effet le dogme fondamental de l'Islam contenu dans la première partie de la Fatiha et qui le distingue à ses yeux non seulement des animistes et polythéistes, mais aussi des Nazrani, les disciples du Nazaréen, qui ont falsifié l'enseignement du prophète Issa. Elle comprend aussi les autres dogmes : Mohamed, sceau des prophètes; jugement dernier (résurrection des morts, enfer et paradis); anges et démons. Les auteurs qui font autorité pour établir et commenter ces dogmes sont les traités d'Ibn Achir et d'Es Senoussi.

Le droit (fiqh) est évidemment un enseignement fondamental en pays musulman où les distinctions entre temporel et spirituel, sacré et profane, n'existent pas. Il régit l'existence quotidienne dans ses plus minces détails comme dans ses grands événements publics et privés : naissance, mariage, décès, métier, commerce, organisation économique et politique... Il intéresse particulièrement les étudiants qui veulent devenir magistrats ensuite (cadi, oulema, jurisconsultes) toujours assez nombreux. Son enseignement se subdivise, semble-t-il, en deux parties : les "petits traités de droit", par exemple les traités de statut successoral si complexe en Islam, et l'étude des sources ou fondement du droit qui, comme on sait, sont au nombre de quatre : le Coran, la Tradition (Sunna), l'idjma ou accord unanime des docteurs, enfin le raisonnement analogique

(quiyas) qui permet d'appliquer à un cas non prévu par les sources précédentes une disposition qui s'y trouve. Le "manuel" essentiel pour cet immense domaine est, en Mauritanie comme dans l'aire géographique du rite malékite (Afrique du Nord, Afrique de l'Ouest), le fameux Moctaçar (abrégé) de Cheikh (Sidi) Khalil, Egyptien, mort en 1365. Cet ouvrage, fait d'une série de phrases ou fragments de phrases qu'on apprend par coeur, accompagnés de commentaires et d'additions autorisés, comprend nous dit-on 100 000 propositions explicites de jurisprudence et environ 100 000 implicites (grâce au quiyas) ! Ces "solutions" touchent aussi bien aux domaines des droits religieux civils ou criminels qu'au rituel ou aux règles de civilité.

La logique (mantig) enseignée semble être un démarquage de celle des grands philosophes arabes, surtout Avicenne, qui eux-mêmes avaient commenté et adapté celle d'Aristote. Elle est devenue un simple instrument formel dépouillé de tout contexte scientifique et philosophique, mais il nous est arrivé d'échanger quelques réflexions sur la théorie des "figures" du syllogisme ou sur la distinction des propositions contraires et des propositions contradictoires avec un maître de mahadra parlant quelque peu français. Ne sachant ni l'un ni l'autre traduire nos concepts techniques, nous nous retrouvions sur les exemples classiques. Elle est étudiée en Mauritanie d'après un traité de Al Akhadri.

La grammaire ne semble pas compter d'enseignement unifié. On étudie d'une part la syntaxe (nahou), les déclinaisons et conjugaisons (çarf), enfin et peut-être surtout la morphologie et la dérivation grammaticale des mots. Cette dernière science semble fondamentale pour la formation et la compréhension de la pensée logique arabo-islamique. L'ouvrage de base en la matière semble être en Mauritanie l'Alfyya d'Ibn Malik (Andalou du XIIIe siècle) qui comprend dit-on mille vers, normalement à connaître par coeur bien sûr.

La rhétorique (boulagha) se divise en trois branches : l'art du récit et de l'exposition (baïan), l'art de "trouver les idées" ou invention (maan, quelque chose comme la dialectique d'Aristote), enfin les règles de la prosodie et de la versification (aroudh et kouafi).

La Tradition (Sunna) rapportée au Prophète ou à ses premiers compagnons, et qui fait autorité en Islam aussitôt après le

Coran lui-même, est étudiée dans les recueils de haddith (dits et faits du Prophète) de El Bokhari et de Moslim. C'est, dans tout cet enseignement, ce qu'il y a de plus compréhensible à un Occidental non spécialiste.

La métaphysique (kalam) se présente comme un arsenal d'arguments scolastiques et d'exégèses savantes du Livre et de la Tradition pour défendre les opinions consacrées sur l'existence, l'essence et les qualités de Dieu. Elle est enseignée dans le manuel classique et très orthodoxe d'Al Achari. Enfin la mystique (tassavouf) n'est enseignée que par les maîtres d'une confrérie, car elle enseigne la voie des techniques superfétatoires et de la purification intérieure propre au mouvement soufi et s'oppose par là à la tendance légaliste d'autres maîtres et d'autres matières.

La géographie, l'histoire, les mathématiques ne sont pas des matières d'enseignement. Elles sont pourtant cultivées par les lettrés telles qu'elles étaient au XIIIe siècle, c'est-à-dire qu'elles véhiculent bien des représentations désuètes ou peu scientifiques, très répandues chez les Maures (123). Mais on ne les étudie que "pour s'amuser et se contenter", autrement dit à titre de divertissement ou par intérêt personnel.

Car tout cet enseignement n'a qu'un seul but officiel, le même que celui de l'école coranique : "adorer Dieu". C'est encore la motivation explicite qui anime tous les talamide et lettrés à qui nous avons demandé pourquoi ils faisaient toutes ces études : "pour adorer Dieu et être un bon musulman"; "un tolba qui n'étudie pas, n'est pas pieux"; "pour être pieux, un marabout doit étudier"; etc. C'est pour adorer Dieu qu'il faut apprendre la pure langue de la Révélation, maîtriser la rhétorique et la logique "pour les arguments", et même goûter à la poésie antéislamique modèle d'arabe littéral et arsenal de règles de grammaire. Pourtant, quand on demande à un grave et respectable étudiant qui la psalmodie devant son maître d'en traduire quelques lignes, on est étonné des "sentiments" profanes (amour courtois) et des images sensuelles dont elle abonde.

Comme à l'école coranique, tout est centré sur le texte sacré. Mais alors on apprend en s'interdisant de chercher à comprendre; ici, on s'efforce de comprendre ou plutôt d'expliquer non pas avec son jugement personnel mais d'abord "à la lettre" et selon les commentaires autorisés, d'où l'énorme développement de ce savoir. Mais il s'agit toujours directement ou indirectement d'exégèse du

Coran.

c) Les méthodes d'enseignement

Comment se fait cet enseignement ? Chaque élève étudie le livre d'un auteur autorisé sur une des matières susdites. C'est-à-dire qu'il commence par apprendre cinq, dix ou vingt lignes du livre, selon ses capacités, en les lisant et relisant soit seul soit en présence du maître. L'usage de la mémoire reste donc primordial. "Il faut d'abord apprendre sans comprendre si on veut vraiment retenir de manière indélébile et mieux comprendre ensuite. Si on fait l'inverse, on possède et maîtrise moins bien le texte : on comprend moins bien", nous disait un ancien telamide. Comme à l'école coranique aussi, le programme et la pédagogie n'ont rien de collectif. Plus que dans celle-ci, il s'agit en somme d'une série de cours particuliers. Plusieurs disciples peuvent réciter leurs leçons à la fois, "cela ne gêne pas le maître, il est patient pour cela". Cependant un groupe de disciples peuvent se trouver étudier le même endroit du même auteur; ils se rendent alors ensemble devant le maître : c'est une deula.

Une fois le texte appris, le disciple le récite devant le maître qui, en hassania, fait l'analyse logique et grammaticale de chaque mot, fait appel aux divers commentateurs qui peuvent éclairer chaque expression et parfois au commentateur du commentateur jusqu'au 4e ou 5e degré. Le disciple écoute et enregistre. Il n'y a pas de question ni de discussion; le maître non plus n'interroge pas ni ne fait de résumé ou ne généralise : on suit le texte et le fil des commentaires jusqu'à échèvement.

d) Conclusion

Tels sont les principaux aspects de ces études supérieures. La revue un peu fastidieuse des matières enseignées a pu donner une idée plus concrète des caractères de l'Islam maure relevés plus haut.

Au sein de cette vie austère et astreignante, le pieux telamide paraît heureux et souvent passionné. C'est qu'outre l'intérêt intellectuel et affectif qu'il peut y trouver, il y a un très grand prestige social à suivre ou avoir suivi l'enseignement de tel maître réputé pendant quelques années. Ce prestige permet d'apprécier le rayonnement du savoir islamique transmis par les zaouia

maures et qui dépasse largement le cercle des marabouts et même les limites de l'ethnie. On vient en effet de très loin, surtout d'Afrique noire, pour s'y frotter. Le fait que cet enseignement soit réservé à une élite qui maîtrise déjà parfaitement le Coran, en fait aux membres des bonnes familles maraboutiques elles-mêmes, ne fait qu'ajouter à ce prestige le respect de la masse des ignorants pour ceux qui savent tant de choses mystérieuses et saintes.

Au reste, le telamide est tout à fait libre. C'est lui qui choisit son maître comme sa matière et son auteur. Il peut s'en aller quand il veut, soit qu'il estime en savoir assez, soit qu'il estime que le maître n'en sait plus assez. La plupart des jeunes gens de bonnes tentes maraboutiques suivent cet enseignement quelques années, entre 15 et 20 ans, puis s'en retournent chez eux mener la vie d'un "chef d'exploitation" avec la réputation d'honnêtes lettrés : oual zaouia. Une minorité continue à essayer de parcourir le cercle inépuisable du savoir jusqu'à 25-30 ans ou au delà. Ce sont des érudits : alam. Ceux-là peuvent prétendre à leur tour ouvrir une mahadra revenus chez eux, ou du moins seront-ils consultés et vénérés comme savants docteurs ou pieux chioukh ou l'un et l'autre.

IV

HYPOTHESES ET INDICATIONS SUR LES BASES SOCIALES DE LA PERSONNALITE ET SUR LES DIMENSIONS DE LA CONSCIENCE ETHNIQUE MAURE

1. Les formes sociales de l'individualité

Le titre de ce chapitre peut prêter à confusion. Il convient de rappeler ce qui a été dit au début de ce travail (124). Parler de base sociale de la personnalité ou de formes sociales de l'individualité, ce n'est pas parler de personnalité de base.

Ce dernier concept, pour séduisant qu'il soit, ne correspond à aucune réalité concrète psychologique ou sociale. Il exprime un contenu social en langage psychologique. Bien plus, de par la problématique même qui l'inspire, il risque de faire jouer à une entité abstraite et mystérieuse, au-dessus du système social, un rôle illusoirement explicatif. Aussi tend-il insensiblement à rejoindre la théorie la plus naïve de l'âme des peuples ou de la psychologie ethnique où le social est en définitive toujours expliqué par le psychologique. La personnalité maure, par exemple, justifierait non seulement les institutions traditionnelles mais permettrait ensuite de rendre compte des avatars de la société mauritanienne moderne : son sous-développement ou ses conflits ethniques.

Nous pensons bien qu'il n'y a pas, à proprement parler, de personnalité maure, mais seulement en réalité des individus qui en tant que tels sont autant de complexes bio-psychiques uniques qu'on laissera aux psychologues le soin de déterminer plus précisément. Mais les personnalités de ces individus se constituent dans un ensemble de rapports sociaux (économiques, politiques, idéologi-

ques) qui informent semblablement les fonctions psychiques. Ce sont ces déterminations sociales que nous voudrions repérer.

Cependant il faut avouer que, dans l'état actuel de notre recherche et étant donné les moyens dont nous disposons, la problématique qui vient d'être esquissée dessine plutôt une perspective et un projet dans lesquels les pages qui suivent ne commencent à s'engager que très empiriquement encore. C'est pourquoi nous parlons seulement d'indications et d'hypothèses.

Un certain nombre d'auteurs ont fait le portrait des nomades en général, des Maures en particulier, après une expérience, avec une intuition et souvent un talent littéraires auxquels nous ne prétendons pas (125). On voudrait seulement ici regrouper leurs constats empiriques et les nôtres et les lier aux structures socio-économiques dégagées en détail plus haut.

A - Individualisme

Le premier trait, le plus frappant et le plus constamment remarqué par l'observateur étranger et familier, c'est ce qu'on a appelé tour à tour l'orgueil, la fierté, le sentiment de supériorité, l'individualisme forcené. On peut certes se contenter d'en faire une qualité substantielle de l'âme arabe, berbère, voire musulmane. Il nous semble qu'il s'agit d'abord d'un trait du nomade, quelles que soient son ethnie et sa religion, et que les conditions mêmes de la vie du pasteur saharien peuvent en rendre compte.

Il peut paraître également paradoxal de parler d'individualisme alors que tout au long de cette étude on a montré la solidarité et le conformisme comme des nécessités objectives et des valeurs particulièrement contraignantes dans la société nomade (126). Mais l'un n'empêche pas les autres. Ils se tiendraient plutôt comme l'envers de l'endroit.

On a vu que les rapports de production établis au niveau de la grande famille, de la fraction et de la tribu tiennent de ce que Marx appelait la "coopération simple"ou Durkheim la "solidarité mécanique". Chaque atome social, c'est-à-dire chaque tente-ménage et finalement chaque homme adulte, chef de famille conjugale, y accomplit un travail semblable et finalement y poursuit un intérêt semblable, mais d'abord individuel. C'est dans la mesure où cet in-

térêt individuel ne peut absolument pas être satisfait sans une association étroite avec les plus proches (pâturages, eau, défense...) qu'existe une solidarité de groupe. On a vu que le degré d'extension et d'intensité de cette solidarité varie selon les circonstances mais, en définitive, ce sont les intérêts vitaux de chacun des plus petits groupes et de chacun de ses membres qui le détermine. C'est bien pourquoi les associations de tribus ou même de fractions ne durent que le temps d'un danger pressant commun, tandis que la solidarité reste beaucoup plus étroite au niveau de la famille, car les risques et les dangers dont elle protège sont en quelque sorte permanents et mortels.

Pourtant, même à ce niveau, il arrive que les liens se dissolvent. Il n'est pas exceptionnel qu'un homme, avec ou sans sa femme et ses enfants, quitte son clan et parte à l'aventure. Il en a la possibilité économique et ce peut être un jeu politique habile car presque toujours il finira par se joindre à un autre clan et à s'y faire une place par des alliances. Ce peut être le clan ennemi du sien. En effet l'honneur est une règle sociale qui oblige collectivement, mais c'est aussi un sentiment individuel très exalté et la haine peut être aussi vivace entre frères ou cousins qu'entre fractions ou tribus.

Cet individualisme, ou plutôt ce sentiment aigu de l'intérêt individuel, est souligné par les rapports économiques tels qu'ils sont juridiquement sanctionnés par la loi musulmane ou la coutume nomade : propriété privée des bêtes même pour l'affranchi, droit successoral, droit commercial, etc.

On verra, avec l'exemple des Toucouleurs, que la solidarité dans une société lignagière sédentaire a un aspect objectivement infiniment plus contraignant. Mais justement le producteur sédentaire individuel ne peut rien sans le moyen de production essentiel qu'est la terre; or celle-ci, dans un tel type de société, est toujours propriété collective, indivise et inaliénable du groupe de parenté. Fixés sur la même terre, liés par un travail plus coopératif et plus continu, les ménages sont aussi regroupés dans le même habitat. Il n'y a pas l'individualisme de la tente-ménage et la parenté est plus classificatoire...

Du reste si, pour le nomade, le nomade d'un autre clan et d'un autre sang est un étranger, <u>a priori</u> ennemi et rival potentiel, le sédentaire, lui, est vraiment l'habitant d'un autre monde, épi-

sodiquement victime possible ou, s'il est trop fort, partenaire commercial. Quant à tous les sédentaires - et l'Occidental en est un - ils ont de la peine à comprendre que le nomade se présente à eux, dans sa sobriété et son dénuement, comme un égal aux allures de grand seigneur, sereinement différent d'eux et même indifférent. Ils sont étonnés, sinon irrités, de le voir s'adapter partout, mais s'assimiler jamais; se mêler de tout mais non pas se mélanger; intégrer à son mode de vie certaines de leurs coutumes et les faire totalement siennes sans pour autant aucunement imiter ou copier le leur. On a vu comment ces traits sont symbolisés sur le plan idéologique par le culte du sang pur et sans mélange, donc incomparable. Sur le plan de la vie matérielle, les vêtements de tissu, il y a deux siècles, l'usage et le rite du thé, il y a à peine plus de cinquante ans, l'utilisation du transistor, depuis moins de dix ans, sont autant d'exemples frappants de cette adaptation sans assimilation. A peine adoptés ces objets deviennent traditionnels; on n'imagine plus le Maure sans eux. Mais ils s'intègrent sans la bouleverser dans une structure typique toujours semblable à elle-même.

Pour expliquer tous ces traits, il faut encore une fois revenir d'abord, semble-t-il, aux conditions socio-économiques de la vie dans le désert, si l'on veut à ce mode de production qu'est le nomadisme pastoral. Le nomade éleveur, commerçant et guerrier est un grand voyageur par définition. Il connaît les modes de vie matériels et sociaux de ses voisins sédentaires et sait éventuellement les apprécier mais ne peut les adopter et les imiter et rester... nomade. Car si ces voisins sont plus riches en biens et en sécurité, il est seul, lui, à pouvoir et à vouloir vivre libre et sans attaches dans ce milieu hostile du désert. Du coup il est unique en son genre, trop différent des sédentaires à qui il ne se compare pas, mais qu'il peut comparer entre eux, dans leurs différences et analogies, comme les espèces d'un même genre.

B - Intellectualité formelle et abstraite

Les Maures ont des aptitudes remarquables et un goût prononcé pour la spéculation abstraite et la logique formelle, plus précisément pour la dialectique au sens antique de ce terme. Ces

aptitudes et ces goûts apparaîtront mieux lorsqu'il sera traité de la jeunesse scolarisée.

Il faut évidemment directement rattacher ces traits à l'idéologie et au système éducatif de la société maure. La culture islamique traditionnelle, cultivée abondamment et transmise avec tant de soins, est une culture hautement rationnelle aux concepts très affinés et aux raisonnements longuement élaborés (127). Le fait que cette rationalité ne soit pas scientifique, perpétuellement remise en question dans sa forme et son contenu, mais tout entière dominée par la théologie, elle-même tirée d'un texte limité mais "écrit de toute éternité", et "révélé une fois pour toutes" ne fait qu'accentuer son caractère abstrait. Celui qui a assimilé cette culture est un esprit rompu aux déductions formelles et aux débats scolastiques; il a emmagasiné des centaines d'opinions aux nuances contradictoires et de commentaires subtils.

Il n'est pas indifférent de noter que cette pensée théologique est fondée non seulement sur un enseignement de logique formelle mais aussi sur une analyse minutieuse des formes si involutives et analytiques de la langue arabe du Coran et des poésies antéislamiques (128).

Faire appel au niveau idéologique et culturel de la société maure c'est déjà se référer à sa structure sociale originale, c'est-à-dire à l'importance et au rayonnement de sa classe maraboutique. Mais il semble que ce goût pour la pensée formelle et la discussion scolastique, s'il est particulièrement développé dans les tribus zaouia, ne soit pas l'exclusivité de ces clercs parmi les Maures et des Maures parmi les nomades. On peut penser que les longues patiences solitaires de l'éleveur du désert le poussent à la spéculation. En tout cas la nécessité d'occuper de grandes périodes de loisirs sans exercices physiques possibles, les prédispositions à l'échange de biens dont la valeur commune n'est qu'abstraite, surtout la participation responsable aux décisions de son groupe, font du nomade un grand amateur de discussion et un <u>debater</u> remarquable (129).

C - <u>Ascétisme et jouissance</u>

Tout familier des hommes du désert a enfin noté d'une ma-

nière ou d'une autre une attitude contrastée d'ascétisme et de jouissance. Elle correspond chez l'individu à l'austérité non dénuée de raffinement et de confort du cadre de vie.

Avant de parler, à ce propos, de morale islamique, il faudrait évoquer, croyons-nous, une morale naturelle du nomade, celle-là même dont Epicure, dégoûté des plaisirs de la cité et de leurs aléas, a fait la théorie.

On sait que pour ce dernier "le bien c'est le plaisir". La douleur et l'effort n'ont aucune vertu en eux-mêmes, mais il y a des plaisirs "naturels et nécessaires" qu'il faut savoir goûter sans retenue : ce sont, disait le philosophe méditerranéen, l'eau, des olives et une natte pour dormir. Il y a aussi des plaisirs "naturels et non nécessaires" : tous les autres plaisirs des sens; et des plaisirs "non naturels et non nécessaires" : richesses et honneurs, fruits d'une activité laborieuse et fébrile. Ceux-là, et surtout les derniers, il faut savoir en jouir quand l'occasion se présente mais aussi s'en passer la plupart du temps afin de ne pas être malheureux quand ils viennent à manquer.

Le nomade sait se les procurer en effet par une bonne fortune commerciale ou un coup de force hardi. Mais il sait par expérience ce qu'il en coûte déjà pour jouir des simples plaisirs naturels et nécessaires, c'est-à-dire étancher sa soif, assouvir sa faim, se garder du froid nocturne. Aussi sait-il goûter infiniment trois verres de thé devant sa tente, au souffle de la brise du soir après une étouffante journée... ou apprécier une simple conversation avec des amis après une longue randonnée solitaire, etc., mieux que le sédentaire peut-être ne peut jouir d'un banquet plantureux ou de solennels palabres de foule.

Chez les Maures, les deux versants de cette vertu semblent profondément intériorisés par l'éducation traditionnelle. On a vu en effet qu'au climat très marqué de tendresse, de douceur, de permissivité générale des cinq ou six premières années succède une atmosphère dominante d'austérité et de comportement formalisé : règles de la sahwa, école coranique... C'est au moment de ce passage, plus peut-être qu'à celui du sevrage, qu'il y aurait frustration possible. Mais il faut remarquer que le climat du premier âge n'est pas définitivement supprimé. Il est seulement limité à un cercle restreint dans certaines circonstances. Il y a moins aussi qu'ailleurs risque d'ambivalence affective car ceux qui gratifient ne sont pas

les mêmes que ceux qui répriment et refusent. La mère, la famille maternelle, le campement de l'enfance, restent toute la vie milieu de détente et d'affection; le père, la famille paternelle et le m'rabet, signes de discipline et de réserve. Pourtant de par la structure sociale elle-même, les deux tendances vont de pair et il y a consensus réciproque de l'une à l'autre.

Il résulte peut-être de ces deux formations, parallèles mais non opposées, une structure de personnalité aussi contrastée que peu conflictuelle : l'imaginaire fastueux et le réel austère, l'intimité débonnaire et spontanée et la représentation réservée et convenue. On pourrait dire : la morale naturelle qui fait goûter les plaisirs de la vie terrestre; et la morale islamique qui permet de supporter ses épreuves à titre de préparation à la vie éternelle, où, cette fois, la "nature" sera moins ingrate.

2. Les dimensions de la conscience ethnique

A - L'ethnie maure

La société maure traditionnelle comporte tous les caractères objectifs que nous avons reconnus à l'ethnie (130) : mode de production et genre de vie analogues; territoire commun à peu près délimité (le trab el Beizani, la terre des Maures); structures tribo-familiales et stratification sociale se retrouvent partout; enfin, traits les plus apparents, langue commune (les "hassanophones" qui les distinguent des Berbères nomades du Nord et de l'Est), unité culturelle et historique fortement marquée.

C'est bien de cette ethnie que veut parler le Maure Sidhamad ould Alamin lorsqu'il écrit El Wasit (131) au Caire au début du XXe siècle. Mais d'une part il s'agit d'un érudit éloigné depuis longtemps d'une terre natale dont il a la nostalgie, d'autre part son propos est d'entretenir avec fierté ses lecteurs orientaux de la culture de ses compatriotes connus dans le Makrech comme Chenguett, habitants de Chinguetti, mais qui ne se connaissaient pas eux-mêmes comme tels. Il s'agit donc d'une conscience exceptionnelle acquise par un savant exilé. En fait il semble que le trait subjectif de

l'ethnie, le sentiment d'identité collective, ne soient pas aussi fort chez les Maures que deux autres sentiments du même ordre : le sens tribo-familial et la conscience d'appartenir à la communauté arabo-musulmane.

B -"Assabiya" et "umma"

Il existe en effet un terme vénérable d'arabe classique dont la racine (SB) signifie lier et qui est un concept clé de la pensée sociologique d'Ibn Khaldoun : c'est celui d'assabiya. Comme le prouvent les différentes traductions de l'auteur de la Mukkadima son sens est très proche de celui, moderne, de sentiment national. On a essayé de le rendre ou de le définir tour à tour par les termes de "force vitale d'un peuple", "force motrice du devenir de l'Etat" (Rosenthal), patriotisme (Encyclopédie Islam), esprit public, solidarité sociale, esprit de corps (de Slane), "protoplasme psychique dont sont construits tous les organismes politiques" (Toynbee)... ou plus concrètement par "structure aristocratique de la société, solidarité combative" (Bouthoul), solidarité agnatique, agnation (K. Ayad, Berchez), fanatisme tribal (Sylvestre de Sacy), équivalent du virtu de Machiavel (Helmutt, Rider).

Y. Lacoste, qui rapporte toutes ces traductions, estime que sans être fausses elles ont une compréhension ou une extension trop larges (132). Il montre que chez Ibn Khaldoun le terme désigne ce sentiment très fort de solidarité basé sur la consanguinité qui n'existe que dans le clan nomade, dans l'umran badawi, et sans lequel le clan nomade ne peut survivre.

Or on nous a maintes fois affirmé que le terme était bien connu dans la société maure traditionnelle. En tout cas, le sentiment qu'il exprime est bien vécu primordialement par chaque Maure nomade au niveau de sa famille, son aïal, sa fraction, sa tribu. Tout ce qui a été dit plus haut sur les structures de parenté et d'alliance et leurs rôles permet de le comprendre, ainsi que son extension selon les circonstances.

Chez Ibn Khaldoun, l'assabiya, cohésion tribale, ne peut se maintenir qu'en s'exprimant par une agressivité défensive et offensive inévitable si la tribu ne veut pas tomber dans la servitude et perdre justement son esprit de fière indépendance. En ce sens,

seules les tribus maures guerrières ont su conserver une assabiya intégrale. Mais de plus, chez notre auteur, ce sentiment provoque lui-même sa propre négation. En effet les activités guerrières supposent le surgissement d'une hiérarchisation de fait au sein de cette démocratie militaire de la tribu, la formation d'un pouvoir de plus en plus autocratique concentré dans la personne d'un chef, appuyé par sa famille et ses clients. Les liens de vassalité tendent à supplanter ou à transformer les liens du sang. Quand cette force puissante et bien dirigée amène la conquête d'un territoire et vise à établir un pouvoir étatique, l'assabiya se corrompt dans le luxe de l'umran hadari. Le chef devenu souverain doit lutter contre ses anciens pairs, faire appel aux mercenaires, etc.

Ibn Khaldoun reconnaît dans l'anarchie et l'instabilité du Maghreb de son époque l'aboutissement répété de ce processus. Dans l'histoire de la société maure, mise à part l'aventure almoravide dont il fait justement mention, on ne peut reconnaître que sa première étape : l'établissement d'une stratification sociale inégalitaire, l'apparition de familles et de tribus émirales, etc. Mais s'il en est ainsi c'est conformément aux lois posées par le grand sociologue maghrébin. La Mauritanie est le grand désert; il n'y a pas d'Etat riche et sédentaire voisin à conquérir où puisse risquer de se dissoudre l'assabiya tribale. Par contre la vie dans le désert ne peut être menée que dans la solidarité tribo-familiale des consanguins. Les liens de vassalité ne peuvent jamais totalement remplacer les liens du sang. La société à strate reste fondée sur la société lignagière. En conséquence, comme on l'a vu, l'unité politique et la conscience qui l'accompagne ne dépassent jamais qu'épisodiquement et avec peine la formation tribale.

A ce sentiment d'identité qui est loin de jamais embrasser l'ensemble de la société maure, s'oppose un autre qui la dépasse largement : celui, également très vif, d'appartenir à la communauté arabo-islamique, la umma (133). On ne discutera pas ici pour savoir si l'Islam est véritablement universaliste ou s'il est marqué essentiellement par le caractère arabe. On a vu en tout cas que pour les Maures l'identité des deux termes est vécue et ne fait pas de doute. De par ses conditions historiques, la société maure traditionnelle tout entière peut revivre étonnamment la synthèse ou le syncrétisme des premières origines arabes et nomades de l'Islam. L'Arabie à laquelle se rattache passionnément le Maure par sa cul-

ture et sa généalogie est aussi bien celle des guerriers et poètes préislamiques du Hejjaz que celle de la Mecque et de Médine, villes saintes. Bref, le Maure traditionnel est indissolublement arabe et musulman. Tout au plus pourrait-on dire que le marabout est arabe parce que musulman et le guerrier musulman parce qu'arabe, bien que sur ce point aussi chacun tienne à avoir pour lui "toute la noblesse".

Ainsi, prise entre un sentiment d'appartenance étroite et nécessaire, toujours replié sur la tribu et la famille, et un autre élargi infiniment au niveau d'une race innombrable et d'une religion universalisante, on comprend que la conscience proprement ethnique ou pré-nationalitaire n'apparaisse pas ou du moins soit peu soulignée dans la société maure traditionnelle. On verra plus loin ce qu'elle devient, comme du reste les formes sociales de l'individualité, dans le cadre de sociétés modernes pluri-ethniques coloniales et post-coloniales.

Deuxième Section - LA SOCIETE TOUCOULEUR TRADITIONNELLE

Introduction : la vallée du Fleuve

A - Spécificité et originalités

Le fleuve Sénégal constitue la seule frontière qu'on peut dire naturelle entre le territoire actuel de la Mauritanie et les pays limitrophes. Il apparaît du coup comme le symbole d'une frontière entre deux civilisations et l'âme d'une région géographiquement, économiquement, historiquement originale.

En effet "la vallée du Fleuve" est constituée par le bassin sédimentaire que traverse le Sénégal dans son cours inférieur, après les régions montagneuses et granitiques guinéennes et maliennes, avant les marais et les bras de son delta. Sur une longueur en arc de cercle de 400 km et une largeur de 15 à 20 km de part et d'autre de chaque rive, grâce aux abondantes chutes de pluie d'hivernage tombant depuis le Fouta-Djalon, se détache ainsi une région fertile entre deux déserts : les dunes mortes du Trarza et du Brakna mauritaniens et au delà le Sahara tout entier, mais aussi la latérité du Ferlo sénégalais.

Cette situation naturelle détermine le destin économique particulier de la Vallée. L'élevage, ressource quasi exclusive des voisins du Nord, n'est plus qu'une activité d'appoint. L'activité dominante, c'est la culture sur les terres plus ou moins arrosées. La seconde activité en importance, réservée à certains mais aux produits appréciés de tous, c'est la pêche fluviale.

Ces ressources et activités fixent sur les rives du Fleuve une population sédentaire relativement importante : actuellement on compte une densité de 6 à 8 habitants au km^2 dans la Vallée pour une moyenne de 0,1 dans tout le reste du pays.

Enfin, dernier caractère distinctif de la Vallée, évidemment le plus frappant, ces agriculteurs sédentaires se trouvent depuis des siècles les derniers représentants, vers le Nord, de la race noire et des civilisations négro-africaines, en face des pasteurs nomades maures, derniers représentants, vers le Sud, de la race blanche et des civilisations arabo-berbères.

B - La Vallée, foyer d'intégration et de civilisation

Ce sont précisément à ces caractères originaux que la Vallée doit d'être un lieu séculaire de rencontre ou de fusion.

Du point de vue économique, elle a toujours été non seulement le centre d'un marché local entre les produits complémentaires de l'éleveur et de l'agriculteur, mais aussi un des axes du commerce inter-régional africain. Tandis que le Fleuve lui-même est une voie naturelle privilégiée de transit entre la côte atlantique et le coeur du continent, il est franchi à gué par plusieurs des routes commerciales traditionnelles entre Afrique blanche et Afrique noire.

Voie de communication privilégiée ou obligée, région de culture exceptionnellement fertile, la Vallée a vu de tout temps se juxtaposer ou fusionner sur ses terres toutes sortes de groupes ethniques. Maures et Peuls qui nomadisent le long de cet étroit couloir viennent y séjourner en commerçants, à certaines époques en conquérants. Nombre d'entre eux, par familles et parfois par fractions entières, et plus que jamais aujourd'hui, finissent par s'y fixer et adoptent peu à peu des moeurs de sédentaires. Dès le XVe siècle, des Européens, à partir de Saint Louis, ont égrené des "escales" et des comptoirs sur la voie fluviale. Surtout, le fond de la population s'est formé à partir de plusieurs groupes ethniques négro-africains venus en conquérants ou en réfugiés des régions voisines plus ingrates ou dévastées : Sarakolé, Bambara et Malinké de l'Est, Sérer ou Ouolofs du Sud.

Il n'est pas étonnant, du coup, que l'idéologie des ethnies noires établies sur le Fleuve apparaisse comme un syncrétisme des traditions négro-africaines et arabo-musulmanes.

Toutes ces caractéristiques permettent de comprendre que la Vallée ait été à la fois et dès longtemps reconnue comme une entité socio-économique originale, depuis le Tekrour des chroniqueurs

de langue arabe, et en même temps qu'elle ait été rarement une entité politique indépendante avant l'hégémonie toucouleur de la fin du XVIIIe siècle, toujours au contraire intégrée comme alliée ou vassale à des "empires" berbères ou noirs dont le centre de gravité était ailleurs. Les habitants de la Vallée sont aujourd'hui de nouveau intégrés dans de plus grands ensembles mais les uns, ceux de la rive droite, à la Mauritanie; les autres, de la rive gauche, au Sénégal.

C - Les Toucouleurs, ethnie majoritaire et représentative

Spécificité et originalité, complémentarité et interdépendance, ces deux séries de traits justifient, à notre avis, une étude à part, après celle des Maures, des formations socio-économiques noires du Fleuve, étude indispensable à la compréhension de la société mauritanienne actuelle. D'autres considérations expliquent que nous puissions nous contenter d'étudier en détail une seule de ces formations : celle de l'ethnie toucouleur.

Et d'abord le fait que, sur la rive mauritanienne du moins, la population toucouleur soit numériquement majoritaire. Les statistiques les plus sérieuses et les moins anciennes indiquent les proportions suivantes : pour la vallée du Fleuve proprement dite, sur les deux rives en 1958, 54,8 % de Toucouleurs, 10,6 % de Ouolofs, 3,8 de Sarakolé, 13,8 % de Peuls, enfin 17 % de Maures en voie de sédentarisation (134). Pour l'ensemble de la Mauritanie, les Toucouleurs formeraient 48 % de la population "noire", Peuls compris, qui elle-même, on le sait, constituerait 20 % environ de la population globale (135).

Ethnie numériquement majoritaire, les Toucouleurs sont aussi, sans conteste, au moins depuis deux siècles, l'ethnie dominante. Ce sont eux essentiellement qui ont donné à la Vallée son visage économique, politique et religieux actuel et son nom le plus usuel : le Fouta-Toro (136).

Tout en même temps, l'ethnie toucouleur paraît typiquement représentative des autres populations noires du Fleuve. D'abord, bien que chaque groupe ait conservé son identité, sans doute à cause de l'endogamie encore très largement de règle, les mêmes activités économiques fondamentales, les mêmes traditions négro-africaines et

islamiques et un voisinage multiséculaire ont donné des structures sociales et des modèles de comportement très analogues d'une ethnie à l'autre. Mais aussi, comme on le verra plus loin, l'ethnie toucouleur apparaît en partie comme la synthèse originale et difficile des multiples apports ethniques survenus dans la Vallée. C'est sans doute à la fois la cause et l'effet de son caractère dominant. C'est aussi vraisemblablement ce qui explique la complexité et le déséquilibre dynamique de son système social, non seulement par rapport à celui, relativement simple des ethnies nomades, Peuls ou Maures, mais aussi par rapport à ceux des autres ethnies noires sédentaires.

D - Plan d'étude

Nous étudierons la société traditionnelle toucouleur selon un plan parallèle à celui adopté dans l'étude de la société maure. Nous essayerons d'abord de dégager les structures socio-économiques fondamentales, c'est-à-dire les rapports sociaux qui paraissent directement conditionnés par l'activité de production dominante. Puis, après avoir décrit les structures sociales, dites horizontales, de castes et d'ordres avec le pouvoir politique, nous nous efforcerons de les expliquer à partir des sources idéologiques et historiques.

L'analyse du système d'enseignement et de l'éducation complètera suffisamment le tableau pour permettre de dégager quelques grands traits sociaux de l'individualité et de la conscience ethnique toucouleur.

I

LES STRUCTURES SOCIO-ECONOMIQUES FONDAMENTALES

1. Les activités économiques

Tout comme l'élevage chez les Maures, l'agriculture est chez les Toucouleurs l'activité économique essentielle. Les autres activités sont annexes, comme l'artisanat et le commerce, ou connexes, comme l'élevage ou la pêche. Tout adulte toucouleur, quelles que soient sa caste et sa fortune, est dans la société traditionnelle un paysan, soit exclusivement, soit en remplissant quelque autre fonction économique et sociale.

C'est donc par l'agriculture qu'il convient de commencer et sur elle qu'il faut insister.

A - L'agriculture

a) La terre et les conditions naturelles

La terre, objet et moyen de production de l'agriculteur, source de richesse de tous les habitants sédentaires de la Vallée, dépend étroitement pour sa quantité comme pour sa qualité de deux facteurs naturels dont les caprices annuels ne sont absolument pas maîtrisés : les pluies et les crues.

Comme dans le reste de la Mauritanie, les pluies tombent exclusivement entre juin et octobre et caractérisent la saison dite d'hivernage, par opposition à la saison de plus en plus sèche et chaude, qui dure d'octobre à mai. Etant donné la latitude plus basse,

les précipitations sont cependant plus abondantes que dans le reste du sahel mauritanien. Cependant elles ne dépassent jamais 600 mm par an et leur abondance, comme leur durée, varient énormément d'une année à l'autre. Or de cette quantité et de cette durée dépendent chaque année l'étendue et la fertilité des terres cultivables pendant la saison d'hivernage, celles qui ne sont jamais inondées par le Fleuve.

Les crues, elles, sont provoquées par les pluies tombant sur les hauts bassins du Sénégal, particulièrement dans le Fouta-Djalon. Les eaux commencent à monter dans la Vallée en juillet et ne se retirent qu'en septembre-octobre.

La quantité des terres cultivables pendant la saison sèche dépend de l'importance de ces crues. D'une année de faible crue à une année de forte crue, la quantité de ces terres peut varier en proportion de 100 à 225. Par contre, durée de submersion des terres, date de retrait des eaux et vitesse de ce retrait, agissent directement non plus sur la superficie mais sur le rendement des terres inondées (137).

La conjonction de ces deux facteurs, pluies et crues d'hivernage, détermine deux qualités très différentes de terres cultivables : celles du lit majeur du Fleuve que les Toucouleurs dénomment terrains de oualo - elles bénéficient plus ou moins chaque année des apports limoneux de la crue et peuvent être mises en culture pendant la saison sèche dès la décrue; celles, situées de part et d'autre de ce lit majeur, qui, jamais inondées, sont plus ou moins arrosées par les pluies, sont appelées dieri et sont cultivées pendant l'hivernage. La superficie des terres les plus fertiles, celles du oualo, si elle dépend chaque année de la crue est de toutes façons absolument limitée. Celle des terres de dieri est par contre pratiquement illimitée. Elles se confondent en dégradé avec les terres de pâturage des éleveurs semi-nomades.

La nature complexe de ces terres conditionne directement l'organisation du travail dans le temps et l'espace et par là la structure sociale de base : famille indivise, lignage et clan. Nous verrons plus loin qu'elle explique aussi la structure foncière traditionnelle et qu'elle détermine par là indirectement l'organisation sociale horizontale globale de castes et d'ordres.

b) La production

Il s'agit pratiquement d'une monoculture céréalière, celle de plusieurs variétés de mil qui sont l'aliment de base de la population. Dans les cultures de saison sèche du oualo on récolte surtout le sortho ou gros mil (samé), dans celles d'hivernage du dieri le petit mil (souna).

Il faut noter cependant, sur les rares et convoitées berges en pente douce du lit mineur du Fleuve (138), dans les jardins de concession tenus par les femmes, et aussi, dispersées dans les champs de mil parfois, des cultures "maraîchères" traditionnelles : haricots surtout (niebe), citrouilles et courges (beref, dene), maïs. S'y ajoutent aujourd'hui parfois patates douces, tomates, salades. La proportion serait environ de 80 à 90 % de mil pour 10 à 20 % d'autres cultures.

Les anciens et les voyageurs du XIXe siècle comme R. Caillé, parlent d'autres cultures marginales, indigo et coton surtout, disparues avec la colonisation (139).

c) Les instruments de production

Les outils sont, traditionnellement, et demeurent très archaïques : la houe ou daba (djalo), le bâton à fouir (longal) pour creuser les trous où l'on jette la graine, enfin le couteau pour la récolte (paka, labé) ou la faucille (sarto). Comme chez les autres paysans de la savane, il n'y a pas de charrue ni de culture tractée.

Malgré la présence du bétail partout, ses déchets organiques ne sont pas utilisés méthodiquement pour enrichir le sol mais seulement au hasard des successions de pâture et de champ. La mise en jachère n'est pas pratiquée dans les précieuses terres de oualo mais seulement dans celles, plus ingrates, du dieri.

Si, à ces techniques très simples, on ajoute les aléas des crues et des pluies et les très importantes déprédations d'animaux, particulièrement des sauterelles, on comprendra que le rendement soit très variable et de toutes façons très bas.

Il est en moyenne de 400 kg à l'hectare, 350 sur dieri, 430 sur oualo. Dans le dieri, il peut varier de 1 à 10 d'une année à l'autre (140).

On comprendra aussi que le principal facteur de production, la source essentielle de richesse, soit la répartition dans le temps et dans l'espace de la force de travail collective.

d) Le facteur travail et sa répartition

Les opérations dans lesquelles se décompose le processus de production sont les mêmes que chez tous les cultivateurs du monde : défrichage et sarclage, semis, récolte et transport de la récolte aux greniers. Comme chez les autres paysans de la savane africaine, un très astreignant travail de surveillance des champs contre les animaux déprédateurs (bovins, singes, phacochères, surtout oiseaux "mange-mil" et sauterelles) s'intercale pendant trois ou quatre mois, surtout en dieri, entre semis et récolte.

Mais la grande particularité de la Vallée par rapport aux autres régions agricoles du sahel c'est que, la crue permettant deux récoltes, le travail est double et s'étale sur presque toute l'année et non sur quatre ou cinq mois (141).

Dès l'amorce de la décrue, vers novembre en général, commencent les opérations de défrichement, semis, sarclage, en oualo. Elles se prolongent pendant au moins un mois et se chevauchent puisque la plupart des paysans cultivent des parcelles sur tous les terrains de oualo qui ne sont libérés des eaux que progressivement. De janvier à mars, c'est le gardiennage. En mars ou avril, c'est la récolte et le transport. A la fin de juin ou en juillet, dès la première pluie, les mêmes opérations à peu près recommencent pour les cultures d'hivernage sur le dieri. Le défrichement est beaucoup plus sommaire, mais on clôture les champs contre les troupeaux et l'on doit souvent faire deux ou trois semis si le premier n'est pas suffisamment arrosé. Puis vient le gardiennage beaucoup plus astreignant, et la récolte fin septembre ou plus souvent octobre.

Il y a donc une période de désoeuvrement entre mars-avril et juin-juillet. C'est aussi la période de fin de sécheresse, la plus pénible, où, en attendant impatiemment des pluies qui ne sont pas toujours au rendez-vous, on souffre d'une chaleur écrasante et de la pénurie des vivres, sinon de la famine.

Il y a par contre une période d'activité fébrile, fin octobre ou novembre, où en même temps que les semailles il faut procéder au défrichage et au sarclage des différents champs de oualo. Comme ces deux tâches les plus dures sont réservées aux hommes adultes, ils ne peuvent pas toujours mettre en culture tous les champs irrigués dont ils auraient besoin. Etant donné la pauvreté des instruments, ce n'est pas la quantité disponible de terres fertiles de oualo, encore moins celle, pratiquement illimitée de dieri, qui li-

mite la production à la stricte subsistance, mais d'abord la quantité de force de travail masculine disponible.

En dehors du défrichement et du sarclage, les tâches de semaille, de gardiennage, de récolte et de transport sont assurées collectivement par toute la population : hommes, femmes, enfants dès 7 ou 8 ans. Pour le semis, "l'homme ouvre le sol de sa daba, la femme ou l'adolescent qui le suit creuse avec le long bâton à fouir un trou dans lequel généralement un enfant verse quelques graines qu'il recouvre d'une poignée de sable" (142). Au total, d'après les calculs de la mission I.N.S.E.E. en 1958, on peut compter que 423 journées de travail par an sont consacrées à la culture par exploitation agricole moyenne. Elles se répartissent comme suit : 153 par homme adulte, 57 par femme adulte, 97 par garçon de 8 à 14 ans, 80 par fille du même âge (143).

Il s'agit là en quelque sorte d'une évaluation du plus petit commun dénominateur en facteur travail puisque tous les Toucouleurs dans la Vallée sont cultivateurs. Mais pour évaluer la quantité de travail social dépensé dans l'économie toucouleur traditionnelle, il faudrait pouvoir comptabiliser, pour les hommes, les travaux d'entretien ou de réfection des cases et surtout les activités, réservées à certains, d'artisanat et de pêche; pour les femmes, les astreignants travaux ménagers : soin des enfants, cuisine, lessive, marché et souvent jardin potager; pour les enfants enfin la surveillance des troupeaux qui ne doit pas les empêcher de passer de longues heures à l'école coranique.

B - Les autres activités

a) L'élevage

C'est en importance la seconde activité économique traditionnelle du Toucouleur. Comme la première, elle est pratiquée, ou du moins praticable, par tous. Les conditions économiques s'y prêtent : grandes étendues de pâturage disponible en hivernage sur les terrains de dieri, réservoirs d'eau du Fleuve et des marigots. L'exemple des voisins maures et surtout les fortes traditions peuls intérieures à l'ethnie toucouleur y incitent.

Il s'agit cependant d'une activité complémentaire. Toutes les familles n'ont pas de troupeaux. Celles qui en ont ne possèdent

que quelques têtes de bovins. Elles les joignent à celles de leurs voisins pour constituer un troupeau suffisant pour être confié à un berger, souvent un jeune Peul, qui se charge contre rétribution traditionnellement en nature (tant de têtes par an) de les faire transhumer. Outre ces bovins, la plupart des familles entretiennent quelques moutons, des chèvres et un peu de volaille. En 1958, deux exploitants toucouleurs sur trois ont un petit troupeau de bovins; cela fait en moyenne 1 à 1,25 tête par membre de l'ethnie (contre 3,5 ou 4 par Peul, 2,5 à 3 par Maure - harratin - habitant la Vallée et cultivant aussi) : 15 % de l'ensemble des revenus (144).

Ces troupeaux ne représentent pas dans la tradition toucouleur un "capital" auquel on consacre tous ses soins pour le développer en nombre ou éventuellement en faire spéculation, mais avant tout une source de produits autoconsommés : lait quotidiennement, viande rarement, surtout aux grandes fêtes.

b) La pêche

La pêche représente également une activité importante dans l'économie traditionnelle toucouleur et un apport de "richesse" sans doute aussi grand que celui de l'élevage. Par ailleurs, le poisson est élément de base de la nourriture traditionnelle, un morceau de choix dans tout plat d'honneur, tout à l'opposé des goûts maures.

Mais contrairement à la culture et à l'élevage, la pêche est monopole d'une catégorie numériquement minoritaire de la société toucouleur : les subalbe (sing. thioubalo) dont il sera question plus loin. Tout au moins ceux-ci se réservent-ils les eaux vives du Fleuve, par opposition aux eaux mortes des marais et marigots abandonnés au tout venant, et ils gardent le secret des techniques traditionnelles réputées les plus efficaces où l'art du coup de main se mêle étroitement à la magie. Il s'agit essentiellement d'une pêche au filet, soit le petit filet (saakit) manoeuvré par une seule pirogue, soit le très grand filet (goubol) qui nécessite la coopération de tout un groupe. En 1958, la production de la Vallée en poisson est estimée à 15 000 tonnes dont 10 000, soit les 2/3 par les subalbé qui eux-mêmes ne constitueraient que 16 % de la population toucouleur. De ces 10 000 tonnes, 40 % seraient autoconsommées, 60 % vendues ou troquées dans l'alentour immédiat (145).

c) L'artisanat

La production artisanale est réservée à des castes proprement dites. On peut distinguer cinq grandes catégories de produits traditionnels, manufacturés au sens propre du terme, d'après leur matière première et d'après les castes qui les travaillent. A partir des métaux, transformés par le feu, lames d'instruments aratoires et culinaires ou bijoux d'argent et surtout d'or; calebasses de toutes sortes, éléments de charpente, et surtout pirogues à partir du bois; vêtements confectionnés avec les bandes de coton obtenues par une longue machine à tisser à pédalier et peigne-balancier; sandales, lanières, selles de cuir à partir des peaux tannées; enfin vases, gargoulettes, encensoirs à partir de l'argile cuite. Tous ces objets, et leurs techniques de fabrication, ne semblent pas différencier les Toucouleurs des ethnies noires voisines, mais au contraire être un héritage commun.

d) Le commerce

Nous avons signalé plus haut que la Vallée est le point de convergence de deux axes commerciaux : Est-Ouest et Nord-Sud.

Le premier, naturel, est constitué par le Fleuve lui-même. Il est navigable toute l'année non seulement par les grandes pirogues à voiles traditionnelles, mais aussi jusqu'à Podor (208 km de l'embouchure) pour les navires "européens" de moins de 2,70 m de tirant d'eau. Ceux-ci ne peuvent atteindre Kaedi (525 km) ou Matam (620 km) que de juillet à octobre.

Le deuxième axe traditionnel, perpendiculaire au premier, est fait de pistes caravanières qui s'enfoncent dans le désert à partir des escales du Fleuve : à l'est vers l'Assaba et les Hodh à partir de Kaedi ou de Selibaby; au centre, vers le Tagant, par Aleg et Tidjikja, à partir de Boghé ou Podor; au sud enfin, vers le Trarza, et au delà l'Adrar, à partir des mêmes points ou de Rosso.

Mais par ce commerce à grande distance (fort ancien puisqu'on sait qu'il remonte au Moyen Age sous certaines formes, au XVIIe siècle sous sa forme actuelle) peu de produits de la Vallée sont commercialisés, peu d'habitants sédentaires de la Vallée en sont les agents. Il s'agit essentiellement du bétail et de la gomme (autrefois du sel et de produits artisanaux du Maghreb) amenés par les Maures et échangés contre tissu, thé, sucre (autrefois esclaves, armes et petits produits manufacturés) aux "comptoirs" des maisons

de commerce européennes.

Les réseaux de communication intérieurs à la Vallée sont quant à eux assez peu empruntés par les commerçants et du reste impraticables pendant cinq ou six mois de l'année à cause des crues. L'économie agraire toucouleur est d'abord une économie d'autosubsistance. Les deux tiers des récoltes et des autres produits sont autoconsommés par les familles ou échangés à l'intérieur de la communauté villageoise, parfois avec les nomades peuls ou maures voisins, mais presque toujours sans intermédiaire, par simple troc.

Cette superposition traditionnelle de deux systèmes d'échange - le premier à grande distance, relativement important quant aux valeurs d'échange des produits mais échappant aux Toucouleurs, le second leur appartenant bien mais limité aussi bien en importance que dans l'espace - explique peut-être une constante socio-historique, apparemment énigmatique, de la Vallée.

Ses habitants, en effet, ont toujours bénéficié d'apports ethniques multiples et variés. Ils ont toujours été intégrés d'une manière ou d'une autre dans les grands ensembles politiques et culturels constitués depuis le Moyen Age dans l'ouest africain. C'est qu'ils ont toujours été irrigués par une des boucles du circuit commercial qui a fait la fortune ou l'intérêt de cette région.

Par contre, la Vallée n'a jamais été le centre de ces grands ensembles et ses habitants, tant qu'ils restaient sur place, n'ont jamais fourni la classe, au sens large, dominante économiquement et politiquement. Ce fut le rôle d'ethnies voisines : Araboberbère, Sarakolé, Malinké, Peul, Songhaï. Les bourgs de la Vallée et les escales du Fleuve, lieux de transit, ne se sont jamais développés en centre urbains, économiques, culturels et administratifs importants (146). Ce fut le rôle d'Aoudaghost, de Ghana, Mali, Tombouctou..., Saint Louis enfin. C'est que l'économie de la Vallée est une économie fermée. Elle n'alimente pas le grand commerce qui la traverse et ses paysans ne sont pas les maîtres de ce circuit.

Du reste, nous verrons que les groupes qui ont successivement dominé localement, jusqu'aux torobe toucouleurs inclus, ne le furent pas par la guerre et le commerce mais par la guerre et l'appropriation des bonnes terres. Nous rappellerons aussi que lorsque ces paysans torobe devinrent les conquérants pour la foi au XIXe siècle, ce fut pour essayer de fonder des royaumes lointains et indépendants du Fouta-Toro.

Etant donné cette situation, les échanges sont encore plus éloignés que chez les pasteurs nomades de toute forme monétaire. On a vu quelques exemples du système d'équivalence du grand commerce en transit. Quand il s'agit de troc limité, entre voisins, de biens de subsistance ou de petits instruments de production, ce sont surtout les mesures de mil qui servent d'équivalent général puisque tous, même pêcheurs ou artisans, en produisent. Il en sera de même pour les redevances ou tributs aux dominateurs ou aux "maîtres de la terre" traditionnels. Mais la rétribution des prestations importantes de service (griots, guerriers, marabouts, etc.), le prix de la force de travail servile, la compensation et le garant de la circulation des femmes seront effectués volontiers ou du moins exprimés en tête de bétail. Le bétail est en effet le seul bien non périssable et aliénable dans lequel ces paysans peuvent convertir et stocker leur surplus. Or on a vu que celui-ci est, en moyenne, maigre. Seuls les grands propriétaires fonciers peuvent entretenir des troupeaux importants.

e) Conclusion : tâche de production et société globale

En conclusion de cet exposé sur l'économie de la société toucouleur, il nous semble éclairant d'établir un parallèle entre celle-ci et l'économie maure étudiée au début de la précédente Section. Toutes deux emploient ou du moins entretiennent encore aujourd'hui 90 % de la population mauritanienne. Dans les deux cas, il s'agit d'économies traditionnelles de subsistance qui dépendent étroitement de conditions naturelles rigoureuses et non maîtrisées. L'ingéniosité des deux systèmes consiste bien plus à survivre en sachant s'y adapter qu'en trouvant les moyens de les adapter.

Dans les deux cas aussi, les instruments de travail sont simples et peu nombreux et la force de travail est le facteur essentiel de la production.

Mais la production dominante, celle qui conditionne les autres et la vie sociale tout entière, c'est l'élevage extensif de transhumance chez les Maures, la culture intensive avec deux récoltes annuelles chez les Toucouleurs. Du coup, la quantité et la qualité de la force de travail nécessaire et suffisante et sa répartition sociale apparaissent fort différentes.

Le Maure vit surtout, comme on l'a dit, en astucieux "parasite de son troupeau". Pour gérer avec sagesse celui-ci qui est à

la fois son moyen et son objet de production, il lui suffit essentiellement de choisir ses déplacements et mesurer sa consommation. Pour tirer sa subsistance de la terre, le paysan toucouleur doit y appliquer un labeur plus actif, plus manuel et plus constant dont on a ci-dessus énuméré la diversité et estimé la quantité.

D'autre part, chez les Maures, le travail productif est quasi intégralement assuré par les membres serviles, castés ou tributaires de la population. Parmi les membres libres, majoritaires, les femmes et les enfants (sauf épreuve éducative) ne sont pas concernés. Quant aux hommes, ils assument la responsabilité et exercent le contrôle de l'activité productive, mais ils ne mettent qu'à l'occasion et avec réticence directement "la main à la pâte". Chez les paysans toucouleurs au contraire, individus libres ou pas, guerriers, marabouts ou artisans, hommes ou femmes, adultes ou enfants, il apparaît de nécessité, en tout cas de tradition, que tous, la plupart du temps, participent directement au travail manuel productif (147).

Autrement dit, chez les Maures, une quantité de travail moins importante, une qualité moins diversifiée, dispensée par une fraction minoritaire de statut inférieur, semble suffire à assurer la reproduction matérielle de la collectivité. Cela permet au reste de la population de se consacrer à d'autres activités, guerrières, commerçantes, idéologiques. Aussi les conditions matérielles de l'existence - on dirait aujourd'hui le standing ou le niveau de vie - sont-elles plus austères et également partagées, du bas en haut de la hiérarchie sociale, que chez les Toucouleurs. Chez ces derniers, le travail doit être plus abondant, diversifié et dispensé par tous (147) pour assurer la subsistance sociale. Il laisse peu de loisirs pour le commerce ou les activités intellectuelles. Par contre, le goût pour l'accumulation des valeurs d'usage est plus prononcé chez ces sédentaires que chez les nomades. Les différences de niveau de vie sont plus grandes, en relation avec les quantités de bonnes terres cultivées par famille.

Ces différences dans les systèmes de production sont importantes. Elles ne déterminent pas seulement des différences dans les deux organisations sociales traditionnelles, mais aussi dans ce que nous avons appelé les formes sociales (traditionnelles) de l'individualité, c'est-à-dire la constellation des aptitudes et des valeurs impliquées par les structures socio-économiques et reproduites par leur fonctionnement. Par là, ces différences contribueront à

expliquer plus loin, à notre avis, des lignes d'évolutions sociologiques et de réactions psychologiques propres aux deux ethnies pourtant réunies dans un même destin colonial devenu ensuite une même vocation nationale.

2. L'organisation sociale de base ; le groupe de parenté et ses niveaux

A - Du ménage au clan

Chez les Maures, l'unité sociale qui définit le cadre quotidien des activités et des relations des individus (et donc qui conditionne étroitement la formation de la personnalité des enfants) c'est la tente-ménage (haïma). Chez les Toucouleurs, cette unité sociale est beaucoup plus étendue : c'est la concession (galle).

a) Le galle

Cette différence fondamentale de structure entre nomades pasteurs et agriculteurs sédentaires éclate déjà aux yeux de l'observateur dans la disposition de l'habitat. A l'atomicité des tentes-ménages dispersées deçà delà dans le campement correspond ici l'étroite intégration de plusieurs cases conjugales dans le même enclos. Galle désigne d'abord cet enclos et ce qu'il renferme.

Dans une même enceinte polygonale de pieux ou de branchages délimitant une superficie de 2000 m^2 en moyenne, on trouve donc outre quatre ou cinq cases d'habitation au moins et plusieurs installations communes de service : grenier à grain; écurie ou étable pour les bêtes qui rentrent tous les soirs; souvent petit jardin cultivé par les femmes; sanitaires enfin et douches car, contrairement aux nomades, les habitants du Fleuve peuvent et aiment se laver fréquemment à grande eau. Les cases, rondes ou carrées, ont le plus souvent des murs de banco et des toits de chaume. Elles sont précédées d'une sorte de véranda où l'on se tient pendant la journée et où l'on dort pendant les nuits chaudes. Les cases les plus rapprochées de l'entrée sont occupées par les membres les moins éminents de la concession : esclaves ou cadets. Celle du chef de la concession est la

plus éloignée et, en général, en face. Cases et vérandas tournent le dos à la clôture et sont largement ouvertes sur la grande cour centrale. Celle-ci est le coeur de la concession et le lieu de la vie commune : ensemble les enfants y jouent, les femmes y font la cuisine, les hommes y tiennent conversation souvent à l'abri d'une grande claie végétale posée sur quatre poteaux de bois. Les repas sont pris en commun par les hommes d'une part, autour du chef de concession, par les femmes, les filles et enfants en bas âge d'autre part. Souvent les adolescents mangent de leur côté dans la concession ou dans une concession voisine.

Comme du reste le mot hassania de haïma, mais avec plus d'exactitude, le terme de galle désigne aussi bien l'habitat que le segment familial qu'il abrite.

Il peut regrouper jusqu'à quatre générations issues du même aïeul mâle vivant, à savoir les ménages (foyré) de ses enfants mâles et éventuellement de ses petits-enfants mariés. On peut y trouver aussi les cases de ses frères cadets, mariés ou pas, de ses soeurs ou cousines consanguines veuves ou divorcées, enfin de ses esclaves ou affranchis. Une concession abrite en moyenne encore aujourd'hui huit à dix personnes. Mais nous verrons dans la Deuxième Partie que sous l'effet de différents facteurs socio-économiques (émigration, "personnalisation" de l'impôt et de la propriété, etc.), la désintégration de la grande famille s'est amorcée dès le début de la colonisation. En fait, traditionnellement, si une partie des descendants directs d'un ancien vivant habite une autre concession, en général contiguë à la sienne, ce n'est que faute de place dans la première. Mais les liens de parenté, et d'autorité, restent en principe aussi puissants.

b) Lignage et clan

Car si l'aïeul est le maître de la concession (dyom galle), le galle lui-même n'est qu'un fragment de lignage (lenyol). Autour d'une concession s'en trouvent d'autres étroitement contiguës formant un îlot compact qui constitue un village ou un quartier de village. Les chefs de ces concessions sont cousins consanguins à quelque degré, ils se reconnaissent un ancêtre commun en général historique.

Dans l'ordre de cette stratification verticale fondée sur la parenté, une telle branche de lignage, bien définie dans l'espace

et le temps, constitue l'entité réelle la plus étendue. Elle a une dimension économique puisque, nous le verrons, c'est elle qui possède les terres indivises réparties entre toutes ses familles par exploitation; une dimension idéologique puisque la reconnaissance collective d'un même sang et d'un même ancêtre lie tous les membres dans un réseau étroit de droits et d'obligations modulés selon les sexes et les âges : attitudes, prestations de service, échanges de cadeaux, etc.; une dimension déjà "politique" enfin.

En effet le doyen des maîtres de concession de cette branche de lignage en est le chef incontesté (dyom lenyol ou maodo). Il préside les réunions, discussions, réceptions de groupe et décide en dernier ressort de tout ce qui regarde la collectivité depuis la répartition des terres aux parentèles jusqu'à l'attribution des époux et des épouses de ses membres pubères. Il représente exclusivement sa communauté à l'extérieur. Si son lignage est reconnu comme le fondateur du village, il en est normalement le chef (maodo euro), quelle que soit par ailleurs son appartenance de caste ou d'ordre. Sinon, il en est au moins un notable, membre de droit du Conseil qui entoure ce chef.

Mais cette entité socio-économique et politique s'inscrit à son tour dans un ensemble beaucoup plus vague mais beaucoup plus étendu dans l'espace et le temps. Cette fois ses membres peuvent être dispersés dans tout le Fouta et n'ont pas entre eux de parenté effective décelable. Mais ils se reconnaissent comme les descendants d'un même ancêtre mythique dont ils portent tous le patronyme après le nom de leur père et le leur : Kame, Ly, Dia, Saw, etc. C'est le yettode.

Ces yettode sont sans doute le souvenir d'anciens clans ou tribus, nomades ou venues d'ailleurs. En tout cas, nous signalerons plus loin que la tradition toucouleur rattache chaque yettode à une origine ethnique spécifique et que la plupart de ses membres se retrouvent dans une caste ou un ordre donnés. Ils n'ont plus depuis longtemps de commun que la pratique d'un même interdit alimentaire (tana ou woda) - animal qu'ils ne doivent en principe ni tuer, ni manger - et l'établissement, s'ils se rencontrent, de relations à plaisanterie (dendiragal).

c) La famille toucouleur

Tels sont les caractères de la famille toucouleur : indi-

vise comme cela apparaît nettement dans l'intégration étroite des foyers conjugaux au sein de la concession et de celle-ci au sein du lignage; patrilinéaire, parce que c'est le sang du père qui compte, son nom qui est porté publiquement, parce que c'est par filiation masculine que sont transmis biens personnels et droits aux biens collectifs; patrilocale parce que c'est auprès du père que demeurent les fils, avec leurs épouses, tandis que les filles vont vivre dans la concession de leur belle-famille; patriarcale enfin parce qu'à chaque niveau de la cellule familiale, l'homme jouit d'une autorité absolue sur femmes et enfants, autorité limitée seulement par celle des aînés de sa génération et des générations plus anciennes jusqu'au doyen de tous.

Mais selon quelles règles sont établies les relations individuelles à l'intérieur de chacune de ces familles étroitement solidaires et entre elles ?

B - Le système de parenté et d'alliance

a) La filiation

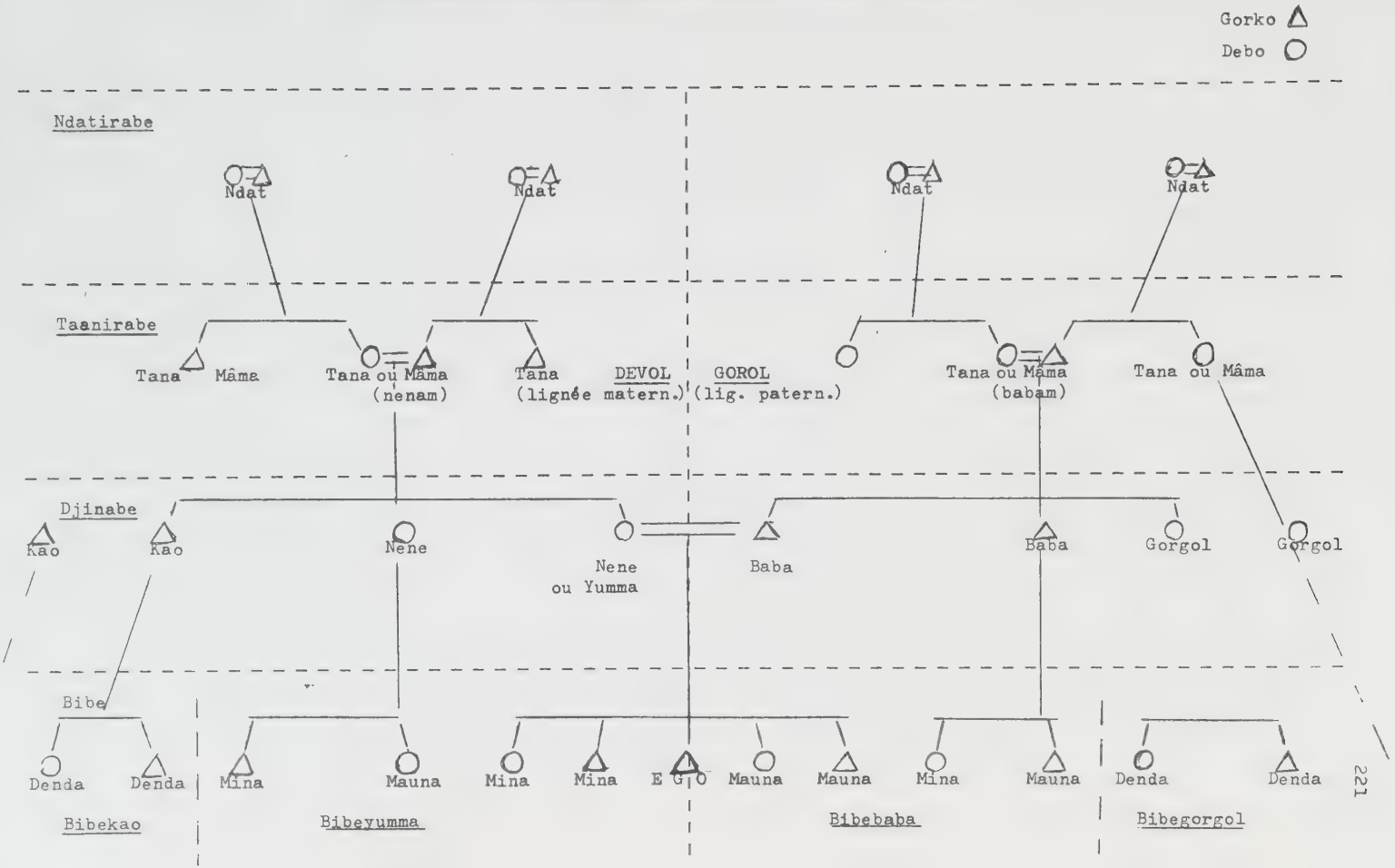
Un coup d'oeil jeté sur le schéma ci-après, représentant le système d'appellation de la parenté, montrera qu'il s'agit d'un système typiquement classificatoire, contrairement à celui de la parenté maure, beaucoup plus descriptif, mais conformément au modèle de la famille indivise dont nous venons de présenter l'aspect extérieur.

En effet tous les frères du père sont des pères, les soeurs de la mère des mères, leurs enfants des frères et soeurs. Il en est de même évidemment au niveau des grands-parents et éventuellement des arrière-grands-parents. Il va de soi que ces appellations s'étendent aux cousins et cousines des parents et grands-parents et au delà aux hommes et aux femmes de leurs classes d'âge.

En somme pour le petit enfant (ego) dans la concession seul l'aïeul, fondateur de la souche, a une position unique tandis que se détachent deux relations privilégiées, celles de la soeur du père (gorgol) et du frère de la mère (kao).

La soeur du père (et extensivement avec elle, les cousines autres épouses du père, femmes de la classe d'âge qui constituent le gorgolabe) n'est pas à proprement parler une tante, mais

3. La nomenclature classificatoire de la parenté toucouleur



plutôt un "père du sexe féminin" comme l'indique l'étymologie de son nom. Le frère de la mère est donc le seul "oncle" de la parenté toucouleur (avec son extension aux cousins, homme de la classe d'âge etc. de la mère), "mère de sexe masculin".

Ce système d'appellation ainsi que celui des attitudes qui lui sont attachées (148) et la préférence traditionnelle pour le mariage avec la cousine croisée maternelle, ont fait faire, ici comme dans les cas analogues, aux ethnologues l'hypothèse d'un système originairement matrilinéaire, antérieur à l'islamisation. Cette hypothèse est fondée sur le fait que c'était vraisemblablement le cas chez les Peuls païens dont les Toucouleurs sont certainement issus en partie et que c'est encore largement le cas dans l'ethnie Sérer voisine, plus récemment islamisée, à laquelle les Toucouleurs sont liés par des mythes communs d'origine et une parenté à plaisanterie encore vivante (149).

Mais quelle que soit la véracité de l'hypothèse, on est en droit de penser qu'elle n'est pas une explication satisfaisante surtout si les structures de parenté et d'alliance en question se maintiennent après plusieurs siècles de régime patrilinéaire. Pour trouver une autre explication il faut, avec Lévi-Strauss, estimer que c'est la nécessité de l'échange qui est la raison d'être de tout le système d'oppositions, bref que c'est l'alliance qui ordonne la filiation et non l'inverse.

b) Alliance et mariage

Il n'y a pas de doute en effet que la famille toucouleur garde encore aujourd'hui une prédilection pour le mariage du fils avec la cousine croisée maternelle. Par exemple, nous dit-on, si l'oncle maternel a une fille handicapée mentalement ou physiquement, c'est un "devoir" pour le neveu de l'épouser.

Or, dans la perspective structuraliste, nous sommes là dans un cas tout à fait classique des structures élémentaires de la parenté, très différent du cas maure et arabe d'alliance préférentielle avec la fille de l'oncle paternel. Il s'agit d'une des deux formes simples de l'échange généralisée, plus riche et plus complète que celle qui a pour règle le mariage avec la cousine croisée paternelle, mais plus risquée aussi puisque l'échange n'est jamais immédiatement réciproque entre chaque lignée. On a en effet une structure indéfiniment ouverte et un système circulaire où la lignée B re-

çoit ses épouses de la lignée A et donne les siennes à C, tandis que C qui reçoit de B donne à D, etc. (150).

On comprend mieux alors (cf. Fig.) le système de nomenclature de la parenté toucouleur. D'abord il s'agit forcément d'un système classificatoire et d'une terminologie "consécutive" où les mêmes termes se reproduisent à chaque génération ou selon la génération de perspective adoptée. Ensuite en spécifiant la relation avec l'oncle maternel, la tante paternelle et les cousins croisés, la terminologie ne fait que souligner que le mariage avec leurs enfants est le premier possible qui assure un échange généralisé (151).

Un certain nombre d'attitudes commandées s'expliquent peut-être ainsi. Kao et gorgol sont les beaux-parents présumés de leurs neveux. Kao sera bon et il donnera sa fille à l'un d'eux; gorgol sera plutôt dure et autoritaire envers ceux de son frère : elle prendra normalement une de ses filles comme bru, en tout cas elle aura droit de regard dans le mariage de ses nièces. Quant aux cousins croisés, ils entretiendront entre eux les rapports hybrides de la relation à plaisanterie, du moins d'après l'étymologie et ses attitudes modèles.

Parenté "croisée" et parenté à plaisanterie sont en effet désignées par le même substantif : dendiragal. La seconde (dendiragal diongu) apparaît donc encore une extension de la première (dendiragal kasam : lait). Or on sait que la parenté à plaisanterie établit des liens de solidarité et d'échanges réciproques en biens et services entre des lignées patronymiques, voire des ethnies, qui normalement seraient ennemies ou du moins neutres et réservées l'une envers l'autre.

Par contrecoup, les mythes de la tradition toucouleur qui justifient chacune de ces relations à plaisanterie pourraient expliquer, à notre avis, le sens des liens spéciaux entre cousins croisés qui ne semblent pas être, eux, explicitement conscients. Il s'agit toujours d'un service vital ou d'un don gratuit donné par un ancêtre d'un clan à celui d'un autre devenu du coup éternellement reconnaissant. Les mythes soulignent le risque pris généralement au départ par le partenaire qui a osé sortir de sa réserve et de sa sécurité autarcique et le devoir de l'autre partenaire de répondre par le même crédit. Autrement dit, ils énoncent et sanctionnent la loi de réciprocité qui, selon Lévi-Strauss, fonde l'échange des femmes et explique la prohibition de l'inceste.

L'un d'eux, plus général et moins anecdotique, est particulièrement clair sur ce point :

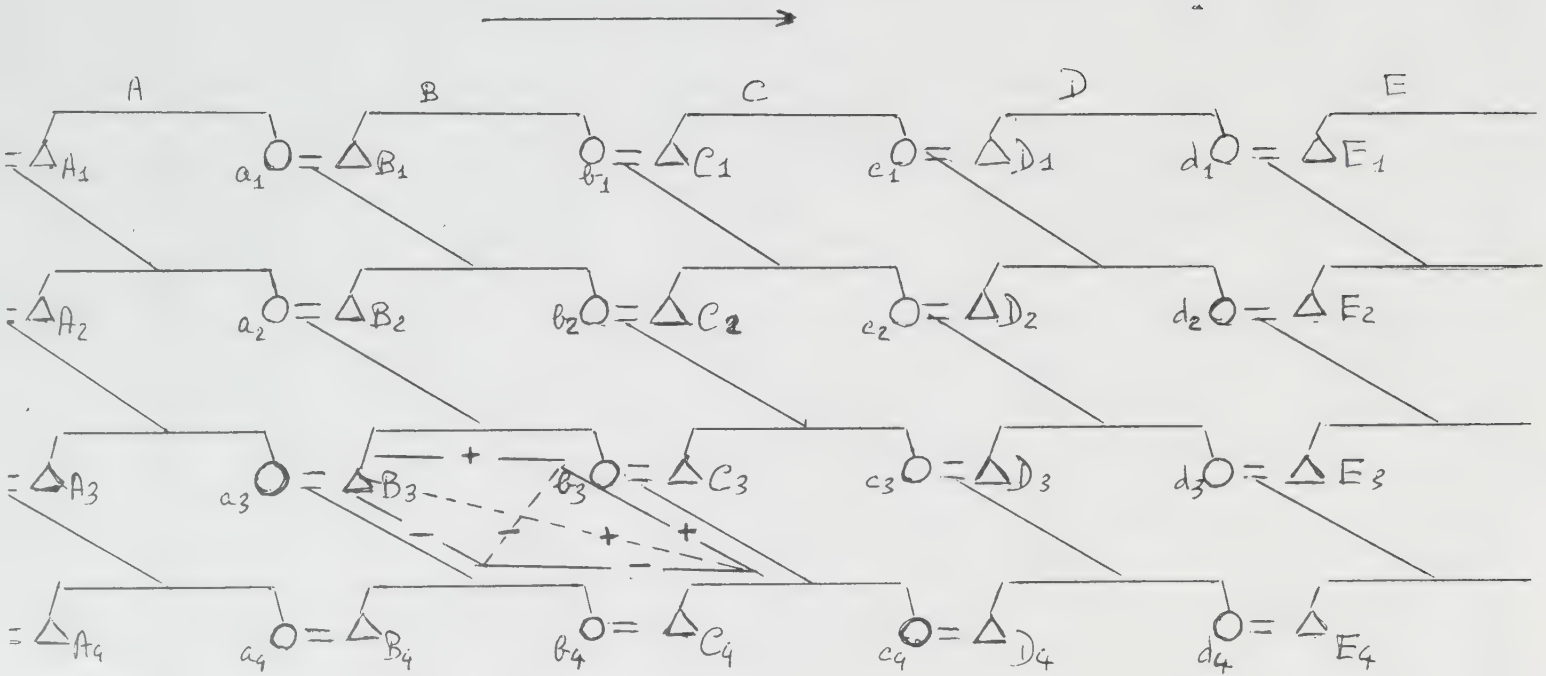
> Autrefois, les hommes groupés en hordes nomades étaient caractérisés notamment par la pudeur, l'égoïsme, la réserve et la crainte. La seule violence réglait leurs rapports, au moyen de la spoliation ou de la guerre, du rapt et de l'asservissement. Or un jour, par le plus inattendu des hasards... voici qu'un individu innove en introduisant la méthode persuasive. Et le propriétaire du bien convoité - chose surprenante - de répondre favorablement à son solliciteur : "Bam ko enen udendi - Prends, ce bien nous appartient à tous les deux". Le solliciteur surpris de cette disposition insolite, et ne voulant pas demeurer en reste, de répondre : "Kaatudi naurdan meddam, en coori'Dendiragu'- Pour le restant de nos jours, nous achetons [échangeons] le droit de partage" (152).

Une des versions traditionnelles sur l'origine des relations à plaisanterie entre ethnies toucouleur et sérer explique que les ancêtres des premiers constituaient la lignée paternelle, les seconds la lignée maternelle d'un même clan. Autrement dit, Toucouleurs et Sérer sont les descendants de cousins croisés. Une autre parle de deux frères sans ressources et affamés. L'aîné (le Sérer cette fois) aurait donné à son insu au cadet (le Toucouleur) pour le sauver d'une mort certaine un morceau de sa propre cuisse. Le cadet en serait resté éternellement reconnaissant (153).

L'attitude des cousins croisés comme celle des parents à plaisanterie n'est pas celle d'abandon, de familiarité et de tendresse propre aux cousins parallèles de lignée maternelle, ni celle de réserve, voire de rivalité hostile, qui règne entre cousins parallèles consanguins. Elle est ambiguë : l'hostilité et la rivalité déclarées des gestes et de la parole sont les modes d'expression de la familiarité et de la solidarité. N'est-ce pas une attitude compréhensible de la part de futurs "promis" possibles, membres chacun de lignages toujours alliés parce que par définition toujours rivaux en puissance ? Plus généralement, ne peut-on expliquer ainsi le système d'oppositions compensées qui régit la figure à quatre termes et à six relations fondamentales formée par deux parents (un frère et une soeur) et leurs enfants respectifs (cf. Fig. p. 225) ?

Dans cette même perspective on peut trouver significatives certaines coutumes curieuses. Ainsi dans les relations binaires entre cousins croisés, comme dans celles des parents à plaisanterie, il y a toujours un partenaire incontestablement supérieur et un inférieur qui justement ne cesse de contester cette supériorité. Dans

L'alliance avec la cousine croisée maternelle en système patrilinéaire



- A, B, C, D, E, lignées paternelles (lenyol gorol)

——— Sens de la circulation des femmes

+ , - Sentiments "positifs" ou "négatifs" entre frères, soeurs et leurs enfants, cousins croisés.

notre cas, ce sont les enfants du frère (bikao) qui sont supérieurs à ceux de la soeur (bigorgol).

Apparemment, cela indiquerait une prééminence de la filiation matrilinéaire sur la filiation patrilinéaire; en fait ne faut-il pas y voir plutôt la prééminence du lignage patrilinéaire constamment créditeur en femmes sur le lignage patrilinéaire constamment débiteur ? Dans notre Figure, A envers B, B envers C, C envers D, etc. Ainsi la bigorgol (d4 pour C4, c4 pour B4, b4 pour A4, etc.) doit-elle chaque année solennellement laver les pieds de son bikao ? N'est-ce pas faire signifier par une fille de la lignée B, C ou D la dette de celle-ci envers les hommes des lignées respectives A, B ou C qui leur donnent des femmes sans en prendre en échange ? Car le bikao B4 qui donne sa soeur b4 à C4 ira prendre pour femme non pas C4, mais de l'autre côté "sa propre bikao a4. Quant à C4, sa bigorgol, non seulement il renonce à ses droits de réciprocité sur elle mais il affirme ceux de l'autre côté. On nous dit en effet que dans les cérémonies traditionnelles du mariage toucouleur qui reproduisent symboliquement le rapt d'une fille par le garçon d'un autre clan (ndiftungu), la jeune épouse franchit le seuil des concessions paternelle et maritale sur la croupe d'un cheval dont le cavalier doit être son bikao (154). Ainsi par exemple C4 donne-t-il d4 à E4, mais il doit recevoir pour épouse b4 par les soins de A4, etc. Peut-on mieux mimer la loi de réciprocité circulaire où chacun ne s'y retrouve que s'il renonce à une réciprocité immédiate ?

Le mariage préférentiel avec la cousine croisée maternelle semble donc rendre compte des systèmes d'appellation et d'attitudes de la famille toucouleur. Si, encore aujourd'hui, cette préférence est explicitement reconnue et généralement pratiquée, elle semble seulement perçue comme un cas particulier, inexpliqué d'une préférence traditionnelle plus générale dont la fonction économique demeure évidente cette fois, celle du mariage des fils avec leurs cousines maternelles ou paternelles, parallèles ou croisées.

La proportion de ces mariages "consanguins" au sens large et imprécis du terme était encore fort élevée en 1958 puisque 44,5 % des femmes toucouleurs avaient épousé leur cousin germain (18 %), issu de germain (13 %) ou plus éloigné (13,5 %) (155). Pour savoir si les règles d'alliance énoncées plus haut fonctionnent encore pertinemment, il faudrait procéder à une enquête statistique distinguant à chaque génération le nombre et le degré des mariages avec

une cousine croisée maternelle. Cela dépasserait les limites de notre étude. Il est cependant très probable que ce soit de moins en moins le cas.

Un tel énervement des règles traditionnelles semble confirmé par la généralisation de l'exigence du douaire (tengde) et par son inflation, comme dans le reste de l'Afrique. Traditionnellement, les transferts de biens de la famille du fiancé à celle de la fiancée étaient d'autant moins importants que l'alliance entre les deux lignages était étroite. Beaucoup de mariages se faisaient ainsi sans douaire (dougal gadak). L'institution du douaire révélait clairement ainsi sa fonction de transition entre la formule simple (mariage avec la fille de l'oncle maternel) et la formule complexe (avec la fille d'une lignée quelconque) de l'échange généralisé (156).

C'est encore dans l'optique du principe de réciprocité des échanges des femmes ou des biens qu'il faut comprendre les coutumes en usage chez les Toucouleurs, du lévirat et du sororat. Un veuf a droit de préemption sur les soeurs non mariées de sa femme décédée; un cadet se doit d'épouser la femme de son frère décédé. Cette dernière coutume est toujours réalisable puisque la polygamie est largement pratiquée chez les Toucouleurs, contrairement à l'usage des Maures. En 1958, 20 % des hommes toucouleurs sont polygames, contre 3 % des Maures, mais 41 % des Ouoloffs résidant dans la Vallée (157). En fait il s'agit couramment, aujourd'hui du moins, de bigamie. Seule une minorité d'hommes riches et âgés peuvent se permettre d'avoir plus de deux femmes. On conçoit que ces coutumes ont pour conséquence de compliquer considérablement non seulement les relations de parenté mais les attitudes (158). La plupart des familles comptent des "marâtres" ou des beaux-pères, des demi-frères consanguins ou utérins. Par contre, le divorce et les mariages successifs sont moins fréquents que chez les Maures.

C - Economie et parenté

a) Les niveaux du groupe de parenté : unités d'appropriation, de production, de consommation

Systèmes de parenté et d'alliance ne sauraient être sans relations avec le système de production étudié précédemment. Pour souligner ces rapports, il convient tout d'abord de préciser les

fonctions économiques de chacune des instances familiales qui s'imbriquent les unes dans les autres : le ménage (foyre), la concession (galle), le lignage paternel (lenyol gorol).

On sait que les terres de oualo irriguées chaque année par les crues du Fleuve sont évidemment les plus fertiles et les plus sûres puisqu'elles garantissent une honnête récolte annuelle. Sur les terres de dieri au contraire la qualité des terres, l'incertitude des pluies opportunes, ne permettent qu'un rendement moyen et ne laissent espérer que des récoltes aléatoires. Mais tandis que les terres de dieri existent en quantité quasi illimitée, celles de oualo ont par contre une superficie très limitée. Elles sont donc un bien aussi précieux que rare pour le paysan toucouleur.

Or si les terres de dieri appartiennent pratiquement à ceux, individus ou familles, qui les défrichent et les cultivent, celles du oualo sont toutes l'objet d'une appropriation collective au niveau le plus élevé de l'organisation familiale, soumises à l'indivision et à l'inaliénabilité.

Elles constituent le bien commun (diowré) du groupement lignagier qui peut associer les descendants d'un ancêtre commun de la première jusqu'à la quatrième génération. Ces terres sont gérées par le doyen du lignage qui les distribue par parcelles (lowré) à tous les adultes mâles de la descendance. Cette attribution se fait en général lors d'un mariage ou d'un décès pour la durée de l'existence. Elle peut pour certaines terres se refaire chaque année. Si le diowré comprend plus de terres que n'en peuvent exploiter les membres de la famille, le doyen en garde une partie pour son propre usage ou en confère l'usufruit, selon des modalités que nous verrons plus loin, à des étrangers. Mais en aucun cas il ne peut les vendre; c'est le lignage "personne collective" et non lui qui est propriétaire. De même, seul le lignage peut-il en hériter collectivement : à la mort du maodo, la gestion passe entre les mains du chef de concession le plus âgé.

A l'autre extrémité de la structure familiale traditionnelle, la cellule la plus réduite, celle du ménage, constitue l'unité de production réelle. Chaque chef de ménage a en effet à sa disposition pour sa subsistance et celle des siens un certain nombre de parcelles de la propriété collective et éventuellement d'autres qu'il loue ou, sur le dieri, qu'il défriche (159). Or nous avons vu aussi que les limites imposées par les conditions écologiques, démo-

graphiques et techniques de la production rendaient nécessaire et suffisant un mode de coopération à la mesure d'une telle cellule familiale restreinte, sauf exceptions, et sous réserve que tous y participent. On retrouve ici la distinction que faisait Marx entre propriétaire (Eigentümer) et possesseur (Besitzer) pour essayer de penser la propriété "primitive" à partir du concept moderne de propriété privée. Le même homme est, dans le premier cas, propriétaire en tant que membre du groupe : terre et communauté sont des "conditions objectives" de son existence; dans le deuxième cas, il s'approprie une parcelle par son travail individuel. Mais il n'est que possesseur privé. La prédominance du second aspect est le genèse de la propriété privée (160).

En somme, dans le système de parenté toucouleur, c'est au niveau du lignage tout entier que se fait l'appropriation des moyens de production essentiels et au niveau du ménage que s'opère la production des moyens de subsistance. Le galle, niveau intermédiaire entre ces deux extrêmes, demeure l'unité de consommation et le cadre de la vie quotidienne. On pourrait dire qu'il est la courroie de transmission nécessaire et le lieu de rencontre des intérêts collectifs du lignage, représentés par l'ensemble des concessions contiguës, et des intérêts particuliers des ménages exploitants. Allocation des terres indivises, conclusion des alliances matrimoniales endogamiques d'une part, prestations de journées de travail et versements d'impôts en nature au reste de la collectivité d'autre part, tout passe par l'intermédiaire du chef de concession.

Dans cette perspective, on comprend mieux la coutume du mariage préférentiel avec les consanguins. Le dicton traditionnel qui le recommande établit l'analogie explicite avec la propriété familiale de la terre :

> Avant de défricher une terre étrangère, occupe-toi d'abord de la propre terre.

Si l'on épouse une cousine paternelle, les liens du lignage sont resserés et aucun bien commun ne risque de lui échapper. Si c'est une cousine maternelle, on a des chances de retrouver d'un côté ce qu'on peut donner de l'autre, car celle-ci se trouve toujours être aussi une parente paternelle à un autre degré. Mais lorsqu'une femme du lignage épouse un non-apparenté ne lui est dévolue aucune parcelle du bien indivis sauf, à titre provisoire, si elle devient

veuve ou divorcée.

De même le douaire versé au père de la fiancée est-il constitué d'un certain nombre de têtes de bétail, souvent aujourd'hui de l'équivalent monétaire, éventuellement de journées de travail fournies par le fiancé au futur beau-père, mais jamais de terres.

On comprend mieux aussi, de ce point de vue, la pratique de la polygamie. La femme toucouleur n'est pas comme la femme nomade une grâce et un ornement économiquement lourds à porter; elle assume directement les tâches domestiques et participe de plus aux activités productives. Dans une économie de sédentaires où la possession des moyens de production, la coopération de la force de travail, la jouissance des biens de consommation, soudent étroitement les uns aux autres les individus des deux sexes et de plusieurs générations, la multiplicité des femmes et des enfants est une richesse directement productive à court et à long termes.

C'est en définitive cette intense et large solidarité de la famille indivise qui nous semble caractériser les structures économiques comme les structures sociales de base de la société toucouleur.

b) Economie agricole de subsistance et système de parenté

On peut dire que, comme chez les Maures, le mode dominant d'appropriation et de production des biens, lui-même conditionné par les caractères écologiques, techniques et démographiques que nous avons repéré, détermine le système de parenté toucouleur. Mais il s'agit ici d'une économie agricole et non pastorale.

Politiquement et idéologiquement, le système de parenté toucouleur ne diffère pas sensiblement du système de parenté maure. Comme lui, il est patrilinéaire, patriarcal, patrilocal; il se réfère à des valeurs de solidarité fondées sur la communauté de sang et de patrimoine hérités d'un ancêtre commun, etc. Mais toutes les différences, en particulier celle du mariage préférentiel avec la cousine parallèle paternelle dans un cas, croisée maternelle dans l'autre, reposent sur celles de deux processus de production et de deux modes de vie y afférant : ceux du nomade pasteur jaloux de son autonomie vitale, ceux de l'agriculteur sédentaire attaché à ne pas céder ses terres, mais contraint pourtant à s'allier à ses voisins séculaires (161).

Par ailleurs les Toucouleurs, comme les Maures, sont des musulmans pieux et formalistes dominés par la classe "marabouto-guerrière" des torobe. Ils ne tiennent pourtant aucun compte des règles de l'Islam malékite en matière d'héritage qui prescrit un minutieux partage entre tous les descendants des deux sexes et des deux lignages utérin et agnatique. Chez eux, les terres ne se partagent pas et les femmes n'en ont même aucune jouissance. C'est qu'une telle pratique bouleverserait le système de production et rendrait sans doute impossible la subsistance à partir de l'agriculture. On a souligné les mêmes écarts entre l'idéologie et la pratique chez les cultivateurs arabo-berbères sédentaires du Maghreb (162). De part et d'autre du Sahara, des paysans de race et de culture différentes ont des réactions analogues envers la même législation religieuse. Ainsi en est-il des éléments idéologiques qui ne justifient pas mais contrarient une pratique économique. Les pasteurs maures par contre, comme les pasteurs touareg du Hoggar, ceux-ci fort peu dévots et dotés d'une parenté matrilinéaire, pratiquent scrupuleusement ces mêmes lois successorales. L'Islam est une religion plus adaptée aux éleveurs et aux commerçants.

Mais cette économie agricole comme celle, pastorale, des Maures est essentiellement ce qu'on peut appeler une économie d'autosubsistance, faute de terme plus approprié et au sens qui lui a été donné plus haut. Dans une telle économie, les rapports de parenté expriment directement les rapports de production. Mis à part l'existence hypothétique de "communautés primitives" que ne sont de toutes façons ni la afal maure ni le galle toucouleur, ces rapports ne sont pas sans exploitation au sens également précisé plus haut de ce terme (163). Au sein du groupe de parenté les différences ne sont pas d'ordre ou de caste, encore moins de classe, mais de statut, d'âge et de sexe. Le très faible et juste niveau de production sociale obtenu par ce groupe et les principes de réciprocité et solidarité qui le régissent en conséquence limitent a priori le degré d'exploitation tolérable. Les esclaves eux-mêmes, comme les femmes et les enfants, sont intégrés au système de production familial et au système de parenté formel. Tous sont soumis au pouvoir du doyen qui est à la fois maître, époux et père.

Cependant dans la formation sociale toucouleur globale, comme encore dans celle des Maures, on trouve, superposés à ces relations verticales de parenté, une stratification horizontale de

castes et d'ordres entre lignages ou entre tribus, et un pouvoir suprafamilial. Dans notre hypothèse, cela signifie que sociétés maures et toucouleurs ne sont pas purement d'autosubsistance. On a vu ce qu'il en était pour les premiers. Pour les seconds, nous savons déjà qu'à côté de la production agricole pratiquée par tous et effectivement autoconsommée pour l'essentiel, on trouve des productions secondaires dont l'une au moins est destinée à l'échange (artisanat). On trouve aussi, comme on va le voir, une répartition inégale, selon les groupes de parenté, des précieuses terres de oualo. Autant de possibilités plus grandes d'appropriation du surplus produit par les uns au profit des autres.

II

STRATIFICATION SOCIALE HORIZONTALE ET POUVOIR POLITIQUE

1. La stratification sociale : ordres et castes

A - Tableau descriptif des ordres et des castes

De même que le Maure fait d'abord partie de son ašal, de sa fraction et de sa tribu, mais que celles-ci se trouvent être maraboutiques, guerrières, tributaires ou composées d'affranchis, de même le Toucouleur se définit-il d'abord par son lignage et son clan patronymique, mais ceux-ci sont immédiatement qualifiés par leur place dans une hiérarchie globale d'ordres et de castes. Un coup d'oeil sur le Tableau ci-après montre que cette hiérarchie est beaucoup plus complexe que chez les Maures. Dans les conditions de l'économie sédentaire et de l'habitat regroupé en villages, elle est sans doute aussi bien davantage vécue quotidiennement et pratiquée précocement dans l'initiation de la classe d'âge (164).

Nous avons déjà distingué des ordres et des castes dans la stratification sociale maure (165). Comme dans ce cas, la distinction n'est point faite explicitement par les Toucouleurs eux-mêmes. Toutes les catégories sociales sont désignées par le terme qui signifie originairement groupement lignagier : lenyol (plur. lenjii). L'idéologie traditionnelle ne distingue pas familial et social, encore moins privé et public. Le privé est public, le social assimilé au familial. Il semble cependant qu'elle soit utile pour définir les strates, groupes de strates et leurs différences. Rappelons que nous entendons par ordre des groupements de strates qui se situent essentiellement par leur rang dans l'échelle de di-

4. La stratification sociale "horizontale"

Tableau récapitulatif des ordres et castes toucouleurs (166)

Ordres	Sous-ordres	Catégories fonctionnelles ou professionnelles (castes)		Fonctions	Titres honorifiques spécifiques
R I ' ' B E (sing. dimo)	rimbe ardiibe (libres)	torobe (s.torodo)	lawakobe	pouvoir temporel - titre variable (cf.p.)	
			jangube ou sereebe	pouvoir spirituel	thierno
			miskinebe	hommes libres, cultivateurs	
		sebe (s.cedo)	worgankobe	anciens souverains	farba thieddo
			kolyabe	soldat de koli	diagaraf
			mbonabe	sous-variété locale des kolyabe	
			awgalnabe	" " " " "	
	rimbe hunnybe (courtisans)		helgalagel, etc.	" " " " "	
		diawambe . . . . . (s.diawando)		courtisans et conseillers - soma	
		subalbe . . . . . (s.thioubalo)		pêcheurs	dialtabe
N Y E N B E (sing.nyendo)	fecciram golle (manuels)	wabube sanyobe		tisserands	diarno
		wayilbe	baleebe	forgerons	farba baylo
			sayakobe	bijoutiers	" "
		sakebe	alawbe	cordonniers	fossiri
			wodebe	savetiers	"
		lawbe	laade	constructeurs de pirogues - kalmbaam	
			worvorbe	technologie domestique	maalaw
		burnabe		potiers et céramistes	
	naalankoobe (avertisseurs) ou nyaagotobe (laudateurs)	wambabe		guitaristes	
		mabube oudu pate		chanteurs	
		maabube diawambe		"	
		lawbe gumbala		"	
		awlube		griots généalogistes	farba gawlo
D Y A B E (sing.dyaddo)	sootiibe (affranchis)	macube . . . . . (s. macudo)		descendants affranchis de captifs	
	halfaabe (captifs)	macube		esclaves	jagodin

gnité et de proximité du pouvoir de la société globale. Cette dignité et cette autorité sont attachées à des fonctions sociales spécifiques qui ne sont directement économiques que pour les ordres inférieurs.

Les castes au contraire sont des groupements beaucoup moins nombreux, plus fermés, définis d'abord par leur spécialisation professionnelle, c'est-à-dire par leur place dans la division sociale du travail productif.

Castes et ordres sont plus ou moins endogamiques et qualifient héréditairement les individus. Mais ils ne dépendent pas rigoureusement de la filiation, plutôt du droit coutumier et du consensus social. C'est ce qui les distingue à la fois des rapports de classes et des relations de parenté.

Selon ces acceptions, on peut repérer trois ordres dans la société toucouleur : l'ordre des hommes libres et celui des serviles aux deux extrémités, entre les deux celui précisément des gens castés. Ceux-ci se répartissent en sept castes principales au moins. Passons rapidement en revue les uns et les autres.

B - Les gens serviles

Dans l'ordre de la dignité et du pouvoir, les esclaves représentent la catégorie de ceux qui n'ont aucun "rang" et qui valorisent infiniment ceux qui en tiennent un quelconque, si modeste soit-il. L'esclave ne saurait posséder quelque bien ou quelque pouvoir : il ne se possède pas lui-même.

Il appartient à son maître qui peut le vendre (valeur d'échange traditionnelle : un cheval pur sang ou cinq vaches, nous dit-on), qui a coutume de l'inclure dans le douaire de ses enfants et le transmet par héritage avec biens meubles et troupeaux. On ne lui demande pas de qui il est, c'est-à-dire son nom - s'il le sait il le cache par honte - mais à qui il appartient, c'est-à-dire le nom de son maître dont il prend en général le patronyme. Plus couramment que macudo (plur. macube), on le désigne familièrement sous le nom de mathioudo (plur. matioube) qui signifie littéralement "homme égaré qui ne trouve plus son chemin" (167).

Par contre dans l'ordre économique, les esclaves représentent la catégorie de deux qui créent et augmentent la richesse

de toutes les autres. Dans une société où la force de travail est le moyen de production essentiel et relativement rare, ils sont un bien précieux, créateurs d'un surplus qu'on peut s'approprier intégralement. N'ayant pas l'honneur relatif d'une spécialisation professionnelle, ils sont considérés comme bons à tout faire pour leur maître, y compris - jadis - la guerre.

Plutôt que des hommes libres, les affranchis sont des hommes libérés en principe. Le jeu de l'endogamie, la force du consensus social et leur propre conditionnement leur confèrent un statut semi-servile, au moins pendant quelques générations. Disposant de leur travail et de ses fruits (mais sans terres), ils en consacrent une partie à leur ancien maître auquel ils restent attachés par de puissants liens affectifs.

Selon la tradition, la société précoloniale aurait connu des périodes "d'esclavagisation" intense par le commerce et surtout par la guerre, lors des conquêtes ou des changements de classe dominante. La proportion des esclaves aurait atteint parfois la moitié de la population du Fleuve. Toutes les catégories non serviles, y compris les gens castés, peuvent en effet en posséder. Les chefs de grand lignage ou d'apanage disposaient de véritables communautés de captifs dirigés par l'un d'entre eux : le jagodin. Par contre d'autres guerres malheureuses ou difficiles, comme l'entreprise d'El Hadj Omar Tall, auraient décimé la catégorie servile du Fouta plus que toutes les autres.

Dans la mesure où ils n'ont pas bouleversé le mode de production traditionnel, ni l'Islam, ni la colonisation, ni l'Indépendance, quelles que soient leurs idéologies, n'ont supprimé effectivement l'esclavage. L'Islam en a adouci sans doute le statut, il a favorisé modérément l'affranchissement devenu acte de piété. Colonisation puis indépendance ont coupé les sources de recrutement essentiel, guerre et commerce; elles ont aboli théoriquement l'institution et pratiquement introduit la méthode de l'affranchissement par achat (168). Toutefois l'enquête I.N.S.E.E. de 1958 relevait encore sur un échantillon de villages du Fleuve une proportion de 21,5 % d'affranchis et de captifs (169).

C - Les gens castés

Le mot nyendo qui qualifie l'ensemble des gens castés connote l'habileté spécialisée. Il viendrait d'une racine verbale signifiant broder, décorer. Au sens étroit où nous l'entendons, les castes sont des groupements de familles qui ont le monopole héréditaire de la production d'un bien d'usage ou de la prestation de services déterminés et particuliers. Ces deux types d'activité distinguent déjà deux types de castes : celle des travailleurs manuels, celle des "travailleurs de la parole", les artisans et les artistes. L'un et l'autre ensemble comprennent sept castes principales, elles-mêmes subdivisées en sous-castes dont nous évoquerons plus loin la genèse probable propre à chacune.

Il faut remarquer que les activités manuelles qui font l'objet de ces monopoles de caste produisent des objets de consommation de luxe, en tout cas des objets qui traduisent un dépassement du minimum vital (vêtements, bijoux, céramiques) ou alors des moyens de production spécialisés ou dont le besoin est forcément limité (outils métalliques, pirogues, poterie...). Des deux activités nécessaires absolument à l'économie de subsistance toucouleur, l'une - l'agriculture - est de droit ouverte à tous, nobles ou esclaves; l'autre - la pêche - est réservée à une classe de l'ordre supérieur. De même la production artistique et idéologique des guitaristes, chanteurs et griots généalogistes, n'est-elle destinée qu'aux fêtes populaires ou aux loisirs des riches. Bref ne relève des castes que ce qui est production et absorption des surplus ou renouvellement de la modeste "infrastructure" nécessaire. En est exclu tout ce qui est vital pour la production et la reproduction matérielle et sociale de l'ensemble de la société : activités économiques assurant l'alimentation de base d'une part, fonctions idéologiques et guerrières assurant le contrôle et la cohésion sociale d'autre part.

Parmi toutes ces castes, il y en a deux qui se retrouvent chez les Maures et dans la plupart des sociétés d'Afrique de l'Ouest: les forgerons (wayilbe) et les griots généalogistes (awlube). Comme ailleurs, ils sont à la fois méprisés pour les moyens qu'ils utilisent, et craints pour le pouvoir dont, grâce à eux, ils disposent sur les autres.

On peut se demander pourquoi les castes sont aussi nombreuses dans la société toucouleur, en tout cas beaucoup plus que dans

la société maure. Une première réponse semble évidente. Il est logique que la division du travail social soit moins poussée dans une économie de nomadisme pastoral en région désertique. Les besoins comme les possibilités y sont moins différenciés. De plus, le sédentaire peut échanger ou thésauriser chez lui des objets pesants ou fragiles interdits aux nomades (machines à tisser, poteries, charpentes, etc.). Pour la même raison on s'explique que les castes, ou les corporations, soient ici beaucoup moins nombreuses qu'aux Indes, en Europe du Moyen Age, en pays arabe, etc., et aussi dans certains cas en Afrique noire. Une économie purement rurale aux technique archaïques a besoin de beaucoup moins de moyens de production et ne peut se payer que beaucoup moins de produits de luxe qu'une économie commerçante et urbaine où un important surplus est dégagé des activités primaires.

Cette réponse ne paraît pourtant pas tout à fait suffisante car elle n'explique pas le fait remarquable que la société toucouleur possède plus de castes que les sociétés voisines à l'économie analogue. On fera plus loin l'hypothèse d'une variable historique spécifique aux populations du Fleuve.

On conçoit en tout cas que, si multiples soient les catégories, la population qui y est affectée soit numériquement minime par rapport à la population globale. D'après l'enquête sur échantillon de villages citée ci-dessus, elle ne dépasserait pas 7,5 %.

D - Les gens libres

Cette liberté dont jouissent les rimbe (sing. dimo) et que connote ce terme même est à opposer d'une part à la servitude des dyabe mais aussi au statut inférieur des nyenbe astreints à des activités précises et peu considérées. Dans cette perspective, cette liberté prend quelque peu l'allure de privilège et de noblesse.

Mais ces qualités sont inégalement réparties selon les fonctions exercées et finalement la part d'influence et de pouvoir détenus par chaque catégorie de rimbe. Tous les gens libres sont cultivateurs et savent porter les armes. Mais les torobe (sing. torodo) sont en outre détenteurs de la fonction idéologique religieuse qui fonde leur statut de classe dominante.

Les sebe (sing. cedo) ont avant tout une tradition guer-

rière. Ils exerçaient traditionnellement les fonctions de gardes du corps, d'intendants ou de percepteurs (armés) des souverains ou chefs torobe. Les diawambe (sing. diawando) étaient des courtisans et conseillers de ces derniers.

Enfin, un peu à part, plutôt les derniers de cette hiérarchie assez vague où seule la position dominante des torobe est incontestable, il y a les subalbe (sing. thioubalo). Ils sont les seuls hommes libres à être caractérisés par l'exercice d'une activité productive matérielle. Sans parler encore ici de leur origine historique présumée (170), on a vu que cette particularité peut s'expliquer par le fait que l'exclusivité de la pêche fluviale, activité presque aussi noble et vitale que la culture, apparaît comme un privilège et non comme une obligation relativement avilissante.

Les gebe ne constitueraient aujourd'hui qu'environ 10 % de la population globale et les subalbe 16 %. Par contre les torobe formeraient à eux seuls 45 % de cette population globale (171). L'analyse socio-historique montrera plus loin pourquoi et comment cette étonnante proportion ne peut être que récente.

E - Endogamie d'ordre et de caste

En principe "le semblable épouse son semblable" ou encore "l'iguane va avec l'iguane, la gueule tapée avec la gueule tapée"(172). L'endogamie de chaque catégorie sociale est de règle.

En fait la règle n'est strictement pratiquée que d'ordre à ordre. Il n'y a pas d'alliances coutumières réciproques entre gens de condition libre, castée ou servile. A l'intérieur de chaque ordre, l'exogamie de castes ou de catégories est plus facile. Encore obéit-elle à des lois plus subtiles. Le torodo par exemple accepte les filles des Peuls voisins ou des autres rimbe, mais leur donne plus difficilement la sienne. Le cadо agit de même avec le thioubalo.

L'exogamie entre gens de castes différentes, mais tous nyenbe, est également fréquente (173). Seuls les lawbe qui s'estiment supérieurs y répugnent, tandis qu'épouser des awlube semble dégradant aux autres castes. Wayilbe et sakebe s'épousent préférentiellement. Etc.

Enfin, étant donné la prééminence de l'homme et l'impor-

tance de la filiation patrilinéaire, on comprend qu'un homme considéré de catégorie supérieure puisse épouser une fille de catégorie inférieure tandis que l'inverse n'est pas possible. A la limite, tout le monde peut prendre une esclave pour concubine. Les enfants sont de l'ordre et de la strate du père.

F - Conclusion : dynamique de la stratification sociale

Les coutumes d'endogamie et d'exogamie révèlent très précisément l'échelle de dignité et de rang (ndimagu) dressée par le consensus social. Cette échelle est l'aspect "subjectif" de la stratification sociale. Son importance est grande dans les structures sociales traditionnelles où l'aspect "objectif" des fonctions ou rôles dans la production n'apparaît pas déterminant en première instance.

Un aperçu de ces coutumes permet donc, au terme de cette revue, de souligner les lignes de force de la stratification sociale toucouleur. Ce que nous avons appelé des ordres établit bien horizontalement au sein de la société des différences de degré quasi infranchissables. Mais à l'intérieur de ces ordres, il n'y a pas de hiérarchie à proprement parler entre les catégories ou castes qui les composent. Il y a plutôt rivalité, car les traditions propres à chacune les exaltent en les comparant aux autres. Enfin ordres ou castes ne se situent pas linéairement les uns au-dessus des autres, mais comme en un demi-cercle par rapport à un foyer central constitué par la classe dominante : les torobe. On a ainsi une dynamique assez exactement analogue à celle qui anime le système d'attitudes familial que nous étudions plus loin (174): superposition de degrés entre membres des classes d'âge différentes, rivalité entre membres différents d'une même classe d'âge, focalisation autour du doyen tout puissant de la famille indivise.

Mais ce n'est qu'une analogie. Les membres du groupe de parenté changent de "classe", s'élèvent en dignité avec l'âge - facteur "naturel" revêtu de signification sociale. Ils deviennent chefs de famille, puis doyen de galle et de branche de lignage ou du moins associés. Par contre ordres et castes, composés de plusieurs groupes de parenté, et donc avec eux tous les individus qu'ils comprennent,

ne changent jamais de statut et de rôle à l'intérieur de la structure sociale globale, à moins de bouleversements socio-politiques.

On saisit précisément ici la différence entre une structure, éventuellement une société, lignagière et une structure, éventuellement une société, de classes au sens large, c'est-à-dire de groupements sociaux dont les rapports sont de domination et d'exploitation. Dans le premier cas, la condition de reproduction des structures c'est la promotion perpétuelle des groupes d'âge qui la composent et, par là, la limitation des inégalités et de la compétition. Dans le second cas, c'est le maintien ou le renforcement des inégalités par le statut inamovible des groupes qui la composent ou par leur compétition violente.

La nature des éléments dialectiquement liés de cette structure que sont les ordres et les castes semble en effet lui garantir une figure inaltérable à travers le temps. L'hérédité et l'exogamie qui les caractérisent assurent une reproduction automatique et inchangée à travers les générations, de la division du travail et de la répartition des fonctions sociales. Les sociétés ainsi hiérarchisées donnent l'impression d'être sans histoire et sans conflit.

En fait l'inégalité des statuts entretient en permanence un conflit latent, mais sa fixation héréditaire, sanctionnée par la force des armées et de la coutume - le politique et l'idéologique - s'efforcent de le nier en tant que tel. On peut donc dire d'un tel système, dont le modèle le plus raffiné reste celui des Indes, qu'il est une "répression anticipée, une technique de domination" (175).

Le modèle indien est cependant fort différent. Par contre il importe de remarquer que des divisions très analogues existent dans les ethnies de l'Ouest africain qui font partie du même ensemble géographique et historique que celui des Toucouleurs, parfois, mais pas toujours, dans les mêmes termes : ouolof, sérer, sarakolé, bambara, malinké, peul. On y retrouve les mêmes ordres : gens libres, gens castés, population servile. Parmi les gens libres, les simples paysans libres et les guerriers. Parmi les gens castés, au moins les catégories fondamentales de travailleurs des métaux, travailleurs du coton et griots (176). Des structures aussi semblables supposent des conditions communes. On se demandera plus loin lesquelles. Mais il faut revenir à la société toucouleur et prendre un premier aperçu du pouvoir politique exercé par la catégorie dominante de cette

structure complexe.

2. Le pouvoir politique : "torobe" et almamyat

Le caractère distinctif des torobe, la source en principe de leur privilège, c'est qu'ils sont de pieux sectateurs et zélateurs de l'Islam : torabe Allah est un terme poular, devenu archaïque au Fouta Toro, qui signifierait "implorer Allah" (177). C'est ce zèle religieux qui a fait de ces paysans de la Vallée, qu'ils restent fondamentalement, des lettrés et des guerriers dans les périodes héroïques. En dehors de ces périodes, livres et armes sont devenus le privilège de certains d'entre eux seulement.

On a vu que les torobe constituent aujourd'hui les 2/5e de la population toucouleur. Ils sont l'expression du courant d'islamisation existant dans la Vallée depuis le XIIe siècle au moins, mais qui ne s'est répandu massivement qu'à partir du XVIIe siècle et n'est devenu politiquement et idéologiquement dominant qu'à la fin du XVIIIe siècle.

C'est en effet vers 1776 que fut instauré par Souleiman Ball le régime de l'almamyat. L'almamy ou commandeur des croyants (émir el muminin) est choisi par une sorte de collège de grands électeurs composé de sept ou huit familles notables représentant l'ensemble des régions du Fouta. La durée de son mandat n'est pas limitée mais il peut être déposé à tout moment par ceux qui l'ont élu. N'importe quel paysan torodo peut en principe devenir almamy. Il lui suffit d'avoir plus de quarante ans, d'être pieux, lettré et de bonnes moeurs.

Bien plus, l'almamy ne doit pas disposer de trop de puissance ou de fortune : on ne peut devenir almamy si l'on fait partie du lignage des grands électeurs, ou si l'on peut rassembler sous son apanage plus de trois cents guerriers. Déposé, l'almamy conserve son nom à titre honorifique et personnel. Mais, déposé ou défunt, il est dépossédé de tous les biens meubles acquis pendant la durée de son mandat, y compris les animaux. C'est la coutume du pillage légal (djiro).

L'almamy apparaît donc comme un chef politique et militaire dont le pouvoir est fondé avant tout sur la mission religieuse et le choix opéré d'après des critères de cet ordre : science islamique et piété. C'est en tant que chef religieux, "celui qui préside la prière", qu'il contrôle les imam et cadi locaux et dispose des pouvoirs judiciaires, qu'il gère les terres de la communauté des croyants (bayti), terres tombées en déshérence ou prises sur les infidèles - il perçoit sur elles le droit du maître ou délègue celui-ci aux meilleurs serviteurs de la foi; c'est encore comme émir des croyants qu'il lève les impôts religieux, véritable dîme ou assakal, sur l'ensemble des habitants du Fouta; enfin il décide des combats contre les infidèles et les dirige. Mais il n'a ni capital, ni armée permanente. Son pouvoir n'est pas héréditaire et n'a rien de despotique. Tout est prévu dans les institutions pour qu'il ne puisse devenir ni l'un ni l'autre.

On s'est souvent plu à souligner le caractère original, à la fois démocratique et théocratique, de ce régime. On a pu le qualifier de "théocratie démocratique" (J.-C. Boutiller) (178), de "fédération théocratique" (Y. Wane), de "république théocratique" (Oumar Ba) (179). Mais les catégories de démocratie ou de république ne peuvent avoir qu'un sens très analogique, ou alors fort équivoque, appliquées à des sociétés où l'on ne saurait imaginer l'égalité d'individus citoyens devant la loi. L'aspect de théocratie islamique rapproche le régime du Fouta Toro de tous les Etats instaurés en même temps ou peu après par des Peuls pasteurs en Afrique de l'Ouest. Son caractère aristocratique et militaire est cependant moins prononcé puisque ce n'est pas une ethnie étrangère qui en vient à dominer une paysannerie locale, mais une fraction de cette paysannerie, devenue ici poularophone, qui se libère de la tutelle de l'ethnie dominante peul et prend sa place.

Du coup, on peut se demander si l'instance politique de la formation sociale toucouleur n'est pas fondamentalement semblable à celle des autres "sociétés à Etat", islamiques ou païennes d'Afrique de l'Ouest. Dans tous les cas, on a un mode de production dominant agricole dans un cadre lignagier et, articulé sur lui, un système d'ordres et de castes qui détermine la participation au pouvoir et son exercice. Pour éclairer la question politique, il faut tenter d'expliquer la genèse et la transformation de ces premières structures de classe à partir de structures lignagières qu'elles ne dé-

truisent pas pour autant, c'est-à-dire qu'il faut saisir la dialectique socio-historique qui anime le tableau statique que nous venons de faire. On verra que, comme chez les Maures mais dans des conditions différentes, le moteur de cette dialectique c'est la lutte entre groupes ethniques et groupes de parenté pour s'assurer, sans se dissoudre, la disposition de tout le surplus disponible.

3. Idéologie et histoire : hypothèses explicatives sur la structure sociale horizontale de la société toucouleur

A - La formation de la société toucouleur : sédimentation ethnique et dominations successives

a) La question des origines

La question de l'origine des Toucouleurs est une de celles, bien typique, qui, comme la question de l'origine des Peuls à laquelle elle est d'ailleurs liée, a passionné l'ethnographie coloniale dès ses origines (180) et donné l'occasion de longs débats incertains.

On peut la formuler selon les alternatives suivantes, chacune d'entre elles ayant ses partisans et ses adversaires. Les Toucouleurs sont-ils d'origine peul ? Mais d'où viennent alors les Peuls ? Sont-ils les descendants d'une ethnie négro-africaine venue d'ailleurs et se transformant sur place ? Mais alors, quelle ethnie : Serer, Ouolof, Sarakolé ? Chacun de ces groupements a pour lui des arguments. Sont-ils issus d'un mélange de deux ou plusieurs de ces éléments peuls et noirs ? Ou enfin ne sont-ils pas une entité elle-même originaire source des précédentes ?

Dans l'état actuel des connaissances, la question nous paraît impossible à trancher. A quoi bon accumuler des hypothèses toutes aussi vraisemblables (181) ? De plus il n'est pas sûr que, posée ainsi, elle puisse recevoir réponse scientifique. Quels sont les ancêtres des Gaulois : Gaulois, Romains ou Celtes ? Quelle est la source d'un fleuve, si dès l'origine il est un confluent de plusieurs ruisseaux ?

Par contre, la réponse pourrait avoir une grande importan-

ce idéologique. D'abord pour déterminer les préférences subjectives des ethnologues qui se la posent. Surtout si les Toucouleurs eux-mêmes, comme leurs voisins maures, se choisissaient avec unanimité et ferveur telle ou telle ascendance. Il n'est pas indifférent, de ce point de vue, qu'on ait enseigné aux petits Français à se reconnaître dans "nos ancêtres les Gaulois", à se juger "héritiers du génie latin" et assimilateurs des "barbares" de l'Est (182).

Or dans la mesure où les Toucouleurs se reconnaissent un passé commun c'est celui, mouvementé, de luttes dans le Fouta entre fractions d'ethnies rivales successivement victorieuses. Après avoir énuméré ces dernières en leur attribuant des durées de règne démesurées, beaucoup des Tarikh el Futiyu écrits en arabe par les marabouts toucouleurs font remonter les habitants du Fouta... au Prophète Mahomet (183).

On sait qu'une telle filiation ne peut être qu'une découverte récente, contemporaine de la domination des torobe. Par contre les traditions propres à chaque lignée patronymique, caste ou catégorie sociale, les font descendre d'ethnies différentes. Il semble donc déjà qu'il ne faille pas chercher l'unité et la cohésion idéologique de la société toucouleur dans la référence partagée à un passé et à des ancêtres communs. La multiplicité des références et leur persistance dans les mémoires collectives révèleraient plutôt des tendances centrifuges rémanentes.

Les noms par lesquels se désignent eux-mêmes les Toucouleurs confirmeraient cette impression et suggèreraient le partage affectif d'autres coordonnées. Les Toucouleurs s'appellent en effet eux-mêmes soit "halpularen", ceux qui parlent poular ou poularophones (184), soit "futankobe" habitants du Fouta. Aucun des deux caractères ne les qualifie exclusivement puisqu'ils partagent le premier avec tous les Peuls d'Afrique de l'Ouest, le second avec toutes les autres ethnies de la vallée du Fleuve et du Fouta Djalon - mais dans les deux cas ils sont le groupe le plus nombreux. Communauté de terre et communauté de langue avec tout ce que cela implique ne seraient-ils pas des éléments nécessaires et suffisants pour fonder une certaine cohésion ethnique (185)? Ce sont les "autres" qui ont reconnu à ces poularophones sédentaires du Fouta leur caractère spécifique. Le terme toucouleur serait en effet la francisation du terme ouolof "tokoror" ou "tokolor" qui, comme le vocable hassania "tekruri" encore utilisé aujourd'hui, signifierait habi-

tant de la Vallée, désignée jusqu'au XVe siècle sous le nom de Tekrour.

b) La sédimentation ethnique

La plupart des strates ont donc des traditions propres qui les rattachent affectivement, par généalogies et récits légendaires, à diverses ethnies. Par ailleurs, il y a toute une science traditionnelle des anthroponymes lignagiers qui consiste à leur attribuer telle ou telle origine ethnique, avec preuve à l'appui souvent dans la mesure où ces anthroponymes sont encore effectivement partagés avec une seule des ethnies voisines (186). Ainsi, par exemple, Ba, Diallo, Saw indiquent-ils une ascendance peul; Diop, Seck : une ascendance ouolof; Fall, Diack, Sarr : sérer; Sacko, Kebé : sarakolé; Keita, Trasre, Koulibaly : bambara ou malinke; enfin Sy, Ly ou Hamayti : maure ou plutôt berbère. Or les anthroponymes d'une même ethnie se retrouvent souvent, voire exclusivement, regroupés dans une même strate.

C'est au nom de ces traditions que chaque caste de l'ordre des nyenbe s'attribue une origine lointaine différente. Les mabube, griots et tisserands des diawambe, se rattachent par leurs généalogies, leurs légendes ou certains mots de leur vocabulaire aux Malinke. Les lawbe, artisans du bois ou chanteurs, et les wambabe, guitaristes, se veulent descendants des deux seules anciennes castes existant chez les Peuls nomades. Sabbo Diko, Pulo Samba, wambado Demba, disent-ils par exemple volontiers. Or Diko, Samba, Demba sont les noms que la coutume attribue respectivement à un aîné, à son second et au cadet (187). Les sakebe wodebe, savetiers, seraient aussi des Peuls mais non castés à l'origine, tandis que leurs cousins de caste actuels, les sakebe alawbe auraient d'après leurs patronymes une origine sarakolé. Les burnabe, potiers et céramistes d'après la tradition, bien que seules les femmes - aujourd'hui - pratiquent cet art, sont particulièrement pauvres en récits sur leur passé et du reste fort peu nombreux. Etant donné leur habitat confondu avec celui des sebe kolyabe, Y. Wane fait l'hypothèse d'une commune origine d'esclaves soldats du Peul Koli. Les wayilbe, bijoutiers et forgerons, seraient d'après leur origine ouolofs et sarakolé. Enfin la légende veut que les awlube, griots généalogistes, aient pour ancêtre un cadet sérer devant la vie à son aîné à la suite d'une défaite devant les Peuls (188).

Ainsi toutes les catégories de l'ordre des nyenbe seraient-elles à l'origine des fractions d'ethnies venues se fixer, ou restées, à diverses époques dans la vallée du Fleuve. Mais pourquoi celles-là ont-elles un statut inférieur ? Ne peut-on penser qu'elles furent vaincues ou trop faibles pour rester libres ? Dominées, elles auraient alors pu ou dû prendre, ou conserver, une spécialité professionnelle considérée comme inférieure par les vainqueurs.

c) Les dominations successives

Les versions locales de l'histoire du Fouta nous sont connues soit par l'enseignement des lettrés torobe, parfois fixé en alphabet arabe, soit par les récits des griots généalogistes (189). Elles consistent surtout en narrations de combats héroïques et en énumération de dynasties successives, chacun ayant sa liste de souverains et estimant la durée de leurs règnes. Mais dès le Xe siècle on peut recouper ces versions avec celles des chroniqueurs arabes puis des voyageurs, commerçants, missionnaires européens.

Avant cette époque la vallée du Fleuve, alors connue sous le nom de Tekrour, était peuplée par une mosaïque - peut-être déjà un brassage - ethnique, composée essentiellement de Négro-africains sédentaires (Malinké, Soninké, Sarakolé à l'Est et au Nord, Ouolofs et Sérer au Sud et à l'Ouest) et de Peuls à traditions pastorales nomades. Ce que les chroniqueurs arabes appellent Royaume devait plutôt être une poussière de communautés perpétuellement rivales aux fortunes diverses.

Au Xe siècle le Tekrour, comme le royaume berbère voisin d'Aoudaghost, devient un fief vassal de l'empire sarakolé de Ghana (190). Au milieu du XIe siècle, c'est l'hégémonie éphémère des Almoravides qui ont commencé par détruire Ghana. Suit une période obscure d'"indépendance" et d'anarchie pendant laquelle semblent prédominer dans la Vallée des chefs peuls qui portent le titre de lam (Lam Toro, Lam Terness). Au XIIIe siècle, le Tekrour rentre sous la tutelle des Manding de l'empire du Mali. Au XVe siècle, lors de la décadence de cet empire, s'affirme une première fois la domination du Peul Denianke, Tenguella, mais il est vaincu par l'askia Mohamed, nouveau chef de l'empire montant de Gao, qui du reste est un Sarakolé originaire de la Vallée. Enfin au début du XVIe siècle Koli Tenguella, fils adoptif dit-on de Tenguella, affranchit définitivement le Tekrour qu'il baptise Fouta Toro, des hégémonies sara-

kolé, songhaï et malinké. Il poursuit ceux-ci jusqu'au delà de la Gambie et va fonder au Fouta Djalon un autre royaume peul.

La dynastie des Peuls Denianke va régner sur le Fouta Toro pendant deux siècles et demi. Elle semble avoir affirmé sa domination sur l'ensemble de la population, à la fois par son agressivité guerrière envers les autochtones récalcitrants et les voisins, Maures par exemple, trop envahissants, et à la fois par une politique de distribution de bonnes terres à ses plus fidèles clients.

Cette longue histoire - complexe et encore bien obscure - de rivalités et de dominations successives paraît en définitive sous-tendue par trois constantes : l'attirance des populations paysannes négro-africaines pour la fertile vallée du Fleuve, sa mise périodique dans la mouvance des grands ensembles politiques voisins dont la fortune est faite par le commerce transsaharien, dans les interstices de ces périodes et après la décadence définitive de ces grands ensembles, l'hégémonie des Peuls - nomades pasteurs et guerriers - sur les Noirs - paysans sédentaires plus pacifiques.

Il en a résulté peu à peu le brassage permanent des ethnies négro-africaines et peuls qui constitue le fond de la population toucouleur. L'essentiel de sa structure économique et familiale, de sa culture transmise par la langue poular, et aussi de ce que nous avons appelé sa stratification horizontale, doivent dater de cette époque.

En effet, si les strates inférieures de la hiérarchie sociale sont constituées par des fractions ethniques déjà considérées comme inférieures (castes peuls) ou déjà dominées à cette époque, les strates supérieures, elles, semblent constituées par des descendants des vainqueurs successifs ou par ceux qui, déjà sur place, ne leur ont pas résisté et ont su se faire considérer comme alliés.

Ainsi les pêcheurs <u>subalbe</u> conservent non seulement un mode de subsistance, mais aussi des croyances et des techniques tout à fait originales au sein de la société toucouleur. Or celles-ci auraient de grandes similitudes, y compris par la langue ésotérique dans laquelle elles sont transmises, à celles des pêcheurs sérer établis au centre du Sénégal. Ils pourraient donc être une fraction de cette ethnie restée obstinément sur place quand l'ensemble de leurs contribules, comme il est avéré, émigrèrent du Fouta vers le sud du Sénégal vers le XIIe siècle fuyant la domination des aristocraties musulmanes almoravides ou malinké.

Les diawambe, quant à eux, seraient des descendants de "colons" malinké établis à l'époque de la suprématie de l'empire du Mali (191). Mais subalbe et diawambe sont considérés de rang inférieur aux sebe, ces paysans aux traditions particulièrement guerrières. D'après leurs titres et patronymes, ceux-ci seraient soit (les worgankobe) d'anciens dignitaires et représentants de la dynastie Keita (les farba), soit des Peuls de la suite de Koli Tenguella, peut-être de ses esclaves affranchis et dotés en terres pour faits de guerre. Il ne manque, parmi les catégories de rimbe, que les torobe. Or cette catégorie actuellement dominante est sans aucun doute issue de la longue islamisation, tardivement triomphante, de l'ensemble des paysans de la Vallée.

B - L'achèvement de la société toucouleur : le mouvement "torodo" et son issue

a) L'Islam et la promotion de la masse paysanne

Si l'Islam pénètre dans la Vallée dès le Xe siècle, il est d'abord connu comme la religion des envahisseurs berbères ou des classes dirigeantes malinké ou songhaï non originaires du Fouta. C'est peut-être pour cela que la masse de la population lui résiste et qu'il reste longtemps minoritaire. Certains groupes comme les Sérer préfèrent même émigrer vers le Sud. Ils resteront "païens" jusqu'à l'époque contemporaine. Avec la domination des guerriers peuls, il y a un renversement de situation. Ceux-ci restent obstinément mécréants. C'est alors que l'Islam se répand dans l'ensemble de la population paysanne qui leur est soumise. Au XVIIe et au XVIIIe siècles, la majorité de celle-ci est devenue musulmane ou largement favorable à l'Islam. Les derniers souverains peuls (Souley N'Diaye au XVIIe siècle) devront déjà faire des concessions aux chefs de ces communautés musulmanes en leur distribuant des terres du domaine royal.

Cela ne peut empêcher la "révolution maraboutique" d'éclater à la fin du XVIIIe siècle. A vrai dire, celle-ci ne semble pas avoir été très violente et très longue. Il s'agirait surtout de la prise de conscience par la majorité paysanne de son unité et de sa dignité dans la foi envers l'Unique, et donc de sa puissance en face de la minorité peul païenne dont le pouvoir, usé, ne reposait plus

que sur la force de la coutume.

La tradition toucouleur attribue à Souleyman Ba, l'inspirateur de ce mouvement, deux grands mérites : celui d'avoir imaginé les mécanismes égalitaires fondés sur la même foi du régime de l'almamyat d'une part, celui d'avoir délivré les paysans de la rive droite du Fleuve (rewo) de la menace perpétuelle des rezzou maures et des redevances imposées par ceux-ci : l'impôt sur le bétail appelé zekkat et l'impôt sur les grains, achour. La même tradition rapporte que Souleyman Ba commença par passer vingt ans dans les zaouia maures, inaugurant ainsi une tradition persistante des lettrés torobe, avant de répandre la foi dans sa propre ethnie et de cimenter par là son unité dans la résistance aux exactions de ses anciens maîtres spirituels et à leur suzeraineté politique (192). Pour cela, il établit sur la rive droite une ligne fortifiée de villages jusqu'alors isolés et rivaux et les peupla de l'ancienne classe dominante des guerriers sebe ou de la nouvelle, les combattants torobe pour la foi. Souleyman Ba aurait refusé pour lui-même l'honneur de l'almamyat. Son successeur immédiat, le premier almamy Abdul Kader Kane, qui aurait régné quarante ans, continua son oeuvre : grand bâtisseur de mosquées, inspirateur non seulement des combats défensifs contre les Maures mais de la guerre sainte contre les principautés païennes du Sud et de l'Est, le damel du Kayor, le barba du Jolof et le brak du Oualo.

Dans son premier moment, le mouvement torodo apparaît donc nettement comme la prise de conscience de son identité par la population paysanne du Fleuve et sa libération de l'hégémonie séculaire des pasteurs nomades : Peuls à l'intérieur, Maures sur ses frontières. C'est l'euphorie de ce moment victorieux que marque le dicton encore utilisé aujourd'hui par le Toucouleur lorsqu'il n'arrive pas à retrouver quelque chose qu'il recherche partout : "Ni Peul, ni Maure..."

Dans ce moment l'Islam est l'idéologie égalitaire, basée sur la fraternité et la dignité partagées dans la soumission au même Dieu qui dynamise et unifie le mouvement.

b) L'Islam et le renforcement de l'oligarchie

Mais ce premier mouvement est en même temps contrarié par une autre tendance qui finalement le capte et le fige tout entier à son profit. Les mécanismes démocratiques de l'almamyat deviennent

très vite des moyens pour une minorité de puissantes familles terriennes de dominer l'ensemble de la population et de rivaliser entre elles.

Abdul Kader Kane, le premier almamy, sinon Souleyman Ba lui-même, est obligé pour assurer sa politique offensive de laisser leurs grands domaines à certains descendants des anciennes familles régnantes et d'en distribuer d'autres à ses nouveaux clients, prélevés sur les terres de la couronne devenues terres de la communauté musulmane. Après son long règne, l'almamy ne représente plus qu'une dignité et un pouvoir nominal. Le pouvoir réel est partagé ou disputé entre les grands lignages. Ceux-ci sont non seulement les plus puissants de la nouvelle classe des torobe qui ont émergé lors des luttes pour l'indépendance de la Vallée, mais aussi ceux des anciens dominateurs convertis, au moins de nom, à l'Islam. C'est à leur gré que les almamy sont élus et révoqués. En moins d'un siècle (1806-1881), on ne compte pas moins de cinquante règnes successifs dont chacun ne dure en moyenne pas plus de huit mois. En fait on ne compte que trente personnalités pour ces cinquante règnes dont certaines, élues et déposées tour à tour, reviennent jusqu'à onze fois au pouvoir (193). Du reste, des provinces comme le Toro ne participent plus aux élections (vers 1820) puis (après 1856) ne reconnaissent plus du tout l'almamyat. En 1880, la prise de possession du Fouta par la France est pratiquement achevée. L'almamy mis en place cette année là, Sire Babalq, reçoit l'investiture de l'occupant en 1881. Il meurt en 1890 et n'est pas remplacé.

De toutes façons, dès le début de l'institution le pouvoir avait échappé à l'ensemble de la population, y compris à la masse des torobe, paysans convertis à l'Islam. Tous ceux-ci n'ont jamais été ni électeurs de droit, ni éligibles de fait. L'almamyat n'est pas une démocratie théocratique mais une oligarchie d'allure féodalisante. L'Islam y apparaît alors comme l'idéologie que justifie le renforcement de cette oligarchie et avec elle le maintien de tout le système de castes et d'ordres.

Rien n'illustre mieux ce retour à la cristallisation hiérarchique traditionnelle que les relations malheureuses entretenues entre le grand conquérant El Hadj Omar Tall et les chefs toucouleurs, ses compatriotes.

El Hadj Omar Tall (1797-1864) est lui-même un torobe, né au Fouta près de Podor, d'un des compagnons de Souleyman Ball, ar-

tisan avec lui de la révolution maraboutique de 1776. Mais quand il revient de la Mecque avec le titre de khalife de tous les Tidjane du Soudan et qu'il appelle à la conversion et à la guerre sainte, il est aussitôt perçu comme une menace pour l'ordre récemment établi sur le Fleuve et se heurte à l'hostilité déclarée des almamy et de leurs grands électeurs qui lui interdisent l'accès du territoire. L'un d'eux, celui du Bosséa, tente même de le faire assassiner. Bien plus que la résistance des Français à Medine (1857), exaltée par la tradition coloniale, c'est la coalition de ces chefs de lignages dominants qui empêche le cheikh de constituer un puissant royaume dans la partie du Sénégal non encore sous mouvance coloniale et l'amène à s'en tailler un plus à l'Est.

Mais pour les mêmes raisons, sa popularité et son prestige sont immenses au Fouta. Les chefs torobe voient leurs sujets suivre en masse le prophète et fournir l'essentiel de ses troupes dans les conquêtes meurtrières du Soudan. On estime à plus de 50 000, soit plus d'un tiers de la population toucouleur, ceux qui partiront ainsi, surtout des jeunes, des esclaves, des membres des classes inférieures. Mais ceux qui survivront constitueront à leur tour, dans différentes provinces du nouvel et éphémère empire du Soudan, des minorités dominantes, ethniquement homogènes, mal supportées par les peuples soumis et leurs propres aristocraties (194).

c) Mobilité et permanence de la stratification sociale toucouleur

Cette rétrospective socio-historique, avec ses détails parfois fastidieux, apporte la réponse aux questions posées par le chapitre précédent.

La stratification sociale horizontale apparaît maintenant comme la sanction d'une lutte entre factions diverses qui n'a cessé d'agiter la Vallée depuis le Xe siècle au moins. Cette sanction est sans doute d'autant plus affirmée, idéologiquement, qu'elle peut toujours être remise en question et qu'elle l'a été plus d'une fois. Ainsi sous cette structure figée en apparence se dissimule une mobilité sociale incessante.

Depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, cette mobilité se manifeste encore aux deux extrémités de la hiérarchie : chez les esclaves et chez les torobe. Il est significatif que ces deux groupements soient les seuls à ne pas posséder de patronymes exclusifs

qui les rattacheraient à telle ethnie particulière. Ceux-ci marquent, chez les uns comme chez les autres, des ascendances aussi bien malinké, bambara , ouolofs que peuls ou toucouleurs proprement dites. On a remarqué par ailleurs que torobe et macube constituaient à eux deux, à une date encore récente, jusqu'à 60 % de la société toucouleur tout entière (195). C'est que esclaves comme torobe affluent de toutes les ethnies et de toutes les classes et castes de la société toucouleur alors que l'inverse n'est pas vrai : un torodo peut devenir esclave et un esclave à la rigueur torodo comme le peuvent tous les autres, mais ni l'un ni l'autre ne peuvent être intégrés à un autre rang.

Pour devenir esclave en effet, il n'est pas nécessaire d'être d'une ethnie ou d'un clan ennemis; il suffit, au moins dans la période précoloniale, qu'un voisin de village ou même un parent réussisse le coup de main qui le débarrasse d'un rival (196). Quant au moyen de devenir torodo, bien des dictons inspirés des autres classes, peut-être des autres rimbe, l'expliquent non sans moquerie jalouse :

> Un captif si seulement il fait ses études, il est devenu torodo.
>
> Si un thioubalo [pêcheur] a fait ses études, il est devenu torodo.
>
> Si un labo [artisan du bois, ancienne caste soumise aux nobles peuls] a fait ses études, il est devenu torodo, il prendra une Peul, il en fera sa femme (197).

D'après Yaya Wane, ce mouvement de torodisation n'aurait pas tari, même s'il s'agit d'une chance exceptionnelle:

> Il est de notoriété sociale toucouleur qu'il suffit d'acquérir assez de savoir islamique puis de se consacrer à l'activité religieuse, pour devenir torodo de droit en attendant la consécration de fait qui vient avec le temps, c'est-à-dire avec l'oubli collectif des origines véritables du nouveau torodo (198).

Mais il ne suffit pas d'être parmi les torobe pour faire partie de la classe dominante. La majeure partie de ceux-ci ne sont que des miskinebe, des "petites gens", que rien ne distingue des autres modestes paysans sinon une fréquentation plus assidue de l'école coranique, une observance plus stricte et parfois le souvenir d'une ancienne splendeur ou d'anciens faits d'armes. Une minorité d'entre eux est constituée par les jangube ou sereebe dont l'influence ne repose que sur leur réputation de lettrés savants

en droit musulman ou de piété à la tête de groupements confrériques. La vraie minorité dirigeante est faite de quelques familles torobe qui non seulement défendent leur réputation religieuse mais surtout possèdent de grands domaines fonciers. Ils ont assimilé à leurs groupes les familles des anciens dominateurs restées également riches en terres. Ce sont les lawakobe (199). Or ce terme, un moment déprécié à l'époque du pieux Souleyman Ba, désignait à l'origine la classe dominante et détestée des Peuls païens.

La reprise du vocable est significative. En dix siècles d'histoire traditionnelle, l'idéologie dominante a complètement changé, les rôles politiques et les rangs sociaux des individus et des groupes ont souvent été redistribués marquant l'âpreté de la compétition. Mais la structure politique et sociale d'ordres et de castes, ni la structure familiale, ne se sont modifiées. C'est que le mode de production lui-même n'a pas évolué. En conséquence, l'enjeu des luttes c'était toujours l'appropriation des terres, et la source du pouvoir, leur possession ou la domination des propriétaires. La structure foncière de la Vallée le montre clairement.

C - Stratification sociale horizontale et appropriation des terres

Le droit foncier coutumier de la société toucouleur est par lui-même fort complexe. Il l'apparaît d'autant plus à l'observateur européen que la pensée traditionnelle manque de concepts abstraits et univoques pour lier précisément les uns aux autres les différentes notions concrètes qu'elle utilise. Enfin ces notions elles-mêmes n'ont aucun rapport avec le concept de propriété issu du droit romain auquel cet observateur est habitué.

Quant à la répartition effective des terres, elle semble aussi fort embrouillée et difficile à saisir avec précision. Non seulement il n'y a ni cadastre ni statistique, mais les divers droits de possession s'enchevêtrent souvent sur les mêmes terres. Contestés les uns par les autres au long de l'histoire traditionnelle, selon les rapports de force et les pouvoirs établis, ils le sont d'une autre manière depuis la colonisation et les indépendances de par une évolution lente mais spontanée et non maîtrisée qui sera évoquée plus loin.

Cependant la question de la propriété traditionnelle des terres de la Vallée était trop importante pour qu'elle n'ait pas été étudiée sérieusement dès la période coloniale (200). L'idée qu'on peut s'en faire suffit largement pour montrer que droit foncier et structures foncières reflètent fidèlement, dans leurs complexités mêmes, la complexité de l'histoire et de la structure socio-politique de la société toucouleur que l'on vient d'essayer de débrouiller.

a) Régime foncier et histoire traditionnelle

On connaît déjà deux caractéristiques importantes de ce régime foncier (201). D'abord les subtilités du droit coutumier ne s'exercent guère que sur les terres fertiles du oualo, signifiant ainsi leur valeur. Dans le dieri, la terre en quantité pratiquement illimitée appartient à qui la cultive, quand il la cultive. Ensuite la propriété traditionnelle de la terre n'est pas une propriété personnelle mais un bien indivis et inaliénable possédé et transmis par un lignage ou fragment de lignage, géré par son doyen. On ne reviendra pas sur la signification de ces deux caractéristiques. La deuxième distingue déjà de la propriété au sens occidental du terme: jus fruendi, utendi et abutendi, la propriété toucouleur. Encore plus les deux modalités que prend celle-ci et qui consistent au fond en un droit d'usage et en un droit de redevance. Formellement ces deux droits s'accompagnent en se limitant réciproquement.

Le droit d'usage ou droit d'ensemencer et de récolter sur un terrain est nommé de manière expressive droit du feu (dyom dyengol) ou droit de la hache (dyom levré). Comme ces noms l'indiquent, il est reconnu à celui qui le premier a défriché un terrain et à ses descendants. Le droit du "maître de la terre", dyom leydi, est au contraire un droit de percevoir certaines redevances sur un terrain. Dans le cas le plus fréquent, ces deux droits se superposent sur le même précieux terrain sans appartenir au même lignage ou fragment de lignage. Dans ce cas, les détenteurs du droit de culture utilisent le terrain comme ils le jugent bon, mais ils payent au maître de la terre des redevances qui sont au nombre de trois : l'assakal, prélèvement d'origine religieuse (zekkat) du dixième de la récolte; le n'dioli qui signifierait "droit d'entrée" réglé chaque année au début de la mise en culture; le tiotigu, sorte de taxe sur l'héritage payée aux maîtres de la terre par les héritiers légi-

times d'un détenteur défunt du droit de culture. N'dioli et tiotigu se réglaient traditionnellement en bétail ou, pour les artisans, en produits de leurs spécialités. Le maître de la terre quant à lui a le droit d'exiger ces redevances mais, si elles sont acquittées, il ne peut cultiver le terrain à son propre usage ni le prêter ou le louer à d'autres.

De toutes façons, aucune terre possédée de l'une ou l'autre manière ne peut être vendue, mais peuvent en louer des parcelles soit le détenteur d'un droit de culture, soit le maître de la terre si à celle-ci n'est pas attaché un droit de culture étranger. Sans entrer dans les détails et l'énumération des termes techniques, on peut distinguer le cas des terres les moins souvent ou profondément inondées qui sont louées en échange simplement du dixième de la récolte annuelle et le cas des terres les plus précieuses qui ne sont louées que contre versement de la moitié de la récolte ou, s'il s'agit de plusieurs années, en échange une seule fois de bétail ou d'autre richesse.

L'origine du droit de culture semble être en quelque sorte un droit "roturier". C'est la reconnaissance par le consensus populaire et les puissants du jour du droit acquis, grâce au dur labeur de défrichement et de domestication des terres, par les multiples familles de toutes origines et statuts venues s'installer au cours des siècles sur des terres de la Vallée encore vierges ou désertées. Ce droit du premier occupant, quand il n'a pas été frappé par la suite des droits éminents d'un autre maître de la terre, se confond pratiquement avec celui-ci. C'est le cas semble-t-il des plus anciens occupants de la Vallée, subalbe ou sebe, qui ont su suffisamment se défendre pour rester libres et considérés.

Mais dans la plupart des cas, cette propriété a été limitée et assujettie à un droit de redevance. L'origine de ce dyom leydi est aussi claire. Elle ne peut être le travail mais la force sanctionnée par la coutume, le droit régalien des conquérants successifs. Ces droits d'un lignage peuvent se restreindre à un modeste domaine, don des princes peuls Deniankobe ou des almamy à leurs plus fidèles et sans doute importuns soldats, sebe ou torobe. On en trouve par contre un certain nombre qui s'étendent sur un vaste domaine (202). Ceux-ci sont liés à un titre, transmis héréditairement dans un lignage. Ces apanages constituent alors de véritables fiefs ou principautés.

Or les titres attachés à ces domaines et portés par ces familles permettent de dater leur origine et de l'attribuer à l'une des classes dominantes successives de la Vallée. Les lam (Toro, Terness) sont des anciens souverains antérieurs aux Peuls Denian-kobe; les farba (... Walalde, Devol, Kaiedi, etc.) sont des dignitaires ou représentants de l'empire malinké; les ardo (Ngeril, Bokyalube...), les dyom (Lugge, Galoya...), les satigui (Djaba...) et kamalinkou sont les soutiens et défenseurs de la dynastie peul Denianke, dotés par les premiers Tenguella; enfin les nombreux eliman et thierno sont les plus éminents de la classe torodo, dotés par les derniers souverains peuls ou les premiers almamy . Tous ces grands noms constituent, dans la stratification sociale fixée au XIXe siècle, ces lawakobe dont on a parlé plus haut (203).

Au-dessus de tous ces domaines et plus étendues qu'eux, il y a les terres bayti. Elles étaient le réservoir où puisaient les princes pour constituer les fiefs ci-dessus énumérés, alimenté lui-même des terres encore vierges ou tombées en déshérence, ou retirées aux ennemis, criminels, traitres, etc. Les redevances des très nombreux droits de culture établis sur elles étaient perçues par des spécialistes, les diagaraf d'origine sedo, au nom des princes ou almamy qui leur en laissaient une part ainsi qu'aux chefs de village (204).

b) Structure foncière et stratification sociale

Il est difficile de se représenter avec précision comment dans la société traditionnelle précoloniale les terres étaient effectivement réparties à la fois selon leur mode de tenure et selon les castes qui les exploitaient. Cependant les deux Tableaux suivants, établis en 1958, permettent de s'en faire une idée.

5. Répartition des champs cultivés suivant le mode de tenure des terres (en pourcentage) (205)

Zones	Reçus en location	Droit de culture	Indivisions familiales	Propriétés personnelles	Total
Amont Mauritanie	41,5	27,0	7,5	24,0	100,0
Aval Mauritanie	24,0	13,5	18,0	44,5	100,0
Ensemble rive mauritanienne	38,5	24,5	9,5	27,5	100,0
Ensemble deux rives	37,0	21,5	11,0	30,5	100,0

6. Répartition des champs suivant le mode de tenure et la caste (en pourcentage) (205)

Castes	Reçus en location	Droit de culture	Indivisions familiales	Propriétés personnelles	Total
Torodo	24,9	24,4	17,8	32,9	100,0
Cedo	29,0	37,5	12,5	21,0	100,0
Cubalo	16,5	19,0	10,0	54,5	100,0
Castes artisans	42,0	20,0	3,5	34,5	100,0
Matioudo	78,0	12,5	2,0	7,5	100,0
Ensemble	37,0	21,0	11,0	31,0	100,0

Dans les deux Tableaux, il s'agit d'une répartition selon quatre modes de tenure de l'ensemble des champs de oualo mis en cul-

ture à la décrue de 1957-58 par tous les chefs de ménage toucouleurs. Ce que les auteurs appellent "propriété personnelle" ou "en toute propriété" consiste en terres possédées par un homme ou par lui et ses frères consanguins et qui ne sont ni un bien indivis lignagier, ni un bien soumis à redevances étrangères. Il s'agit d'une évolution du mode de tenure survenue pendant la colonisation. Si l'on parle de la société traditionnelle en général, on peut les assimiler aux bien indivis, propriété collective de ceux qui les exploitent.

On constate alors que la grande propriété domine en amont (206) puisque plus de 40 % des terres exploitées sont louées et 27 % entraînent une redevance. La micro-propriété est plus répandue en aval (207), région de repeuplement toucouleur plus récent datant de l'almamyat et surtout de la colonisation. Reste que 63 % des terres sur l'ensemble de la rive mauritanienne, presque autant pour l'ensemble du Fouta, sont louées ou taxées.

Du point de vue des castes, on remarque que torobe et captifs ont les deux positions extrêmes en tant que propriétaires des terres qu'ils exploitent (208). Or ces derniers sont la catégorie sociale qui se consacre presque exclusivement à la culture et qui cultive en moyenne chaque année le plus de terre (209), bref ceux qui travaillent le plus. Les gebe suivent de près les torobe. Quant aux pêcheurs subalbe et aux gens castés, ils cumulent d'autres activités et mettent en culture moins de terres que les autres catégories (209) mais les premiers, hommes libres, sont propriétaires de la majorité de celles-ci; les seconds doivent louer ou verser des redevances pour 62 % d'entre elles.

D - Conclusion : la stratification sociale, structure de domination et d'exploitation

Si l'on combine maintenant ce que nous savons sur la répartition du travail et des terres avec ce que nous savons de la répartition hiérarchique de la dignité en ordres et en castes, on peut se faire en définitive une figure, assez juste sans doute, de la complexe société toucouleur traditionnelle. On s'aperçoit aussi que le rang social et politique attribué dans la stratification sociale correspond assez rigoureusement au degré d'indépendance et de puissance économiques. Celles-ci sont directement fondées sur le mode

de relation avec la terre cultivée.

Tout en bas de l'échelle, les esclaves ou leurs descendants affranchis travaillent le plus la terre, n'en reçoivent que le strict minimum et ne jouissent par définition d'aucune liberté. Juste au-dessus d'eux, les gens castés sont maîtres de leur travail mais ils doivent en aliéner une bonne partie sous forme de produits spécialisés pour avoir le droit de semer et récolter le mil nécessaire à leur subsistance. Ces deux catégories ont dû toujours constituer au moins comme aujourd'hui les 2/5e de la population.

Le reste est constitué en majorité des diverses catégories de rimbe, hommes libres. En effet ils sont économiquement indépendants puisque propriétaires pour l'essentiel de leurs moyens de production. Une minorité d'entre eux, les lawakobe, jouit du pouvoir effectif et forme la "classe oisive" de cette société. Ils n'ont pas besoin de travailler directement la terre et peuvent se consacrer aux lettres, à la guerre, à la politique. Parmi ceux qui sont installés sur leurs domaines, les uns - captifs - leur donnent intégralement et directement tout le travail qui ne leur est pas strictement nécessaire pour survivre, les autres leur en donnent une bonne part indirectement sous forme de services ou produits de redevance. Entre tous ceux-ci et leurs "maîtres de la terre" qui sont aussi leurs chefs de guerre se tissent des liens de dépendance et de protection qui ressemblent fort à ceux de suzeraineté et vassalité. On verra plus loin pourquoi on ne saurait pour autant parler de féodalité au sens propre.

III

EDUCATION, ENSEIGNEMENT, IDEOLOGIE

Selon le point de vue exposé en Introduction (210), on considère ici l'éducation comme un ensemble de coutumes et d'institutions assurant la reproduction des structures de famille, de castes et d'ordres analysées dans les chapitres précédents. L'idéologie de la formation sociale considérée se trouve particulièrement concentrée dans ces coutumes et institutions. Comme dans l'étude du système éducatif de la formation sociale maure, et seulement en vue d'analyse plus fine, on distinguera ici abstraitement trois instances, objets et sujets de l'éducation : la cellule familiale où l'enfant est inséré dès sa naissance; la structure sociale globale dans laquelle est inscrite cette famille; les institutions spécifiquement enseignantes enfin qui dispensent officiellement le savoir traditionnel.

1. Education et famille

A - La petite enfance

Ce qui marque la première enfance c'est, chez les Toucouleurs comme dans le reste de l'Afrique noire ou blanche, le très brusque changement de relations de l'enfant avec la mère avant et

après le sevrage. Avant le sevrage, le tout-petit (diero ou tiggou, littéralement : enveloppé) règne dans un monde de tendresse féminine. "Il casse tout ce qu'il veut, disait une mère, c'est la volonté d'Allah." Aussi y a-t-il peu à casser ! L'apprentissage de la propriété semble assez précoce plus que chez les nomades où il urge moins. Dès l'âge de trois mois les enfants apprennent à signifier leurs besoins, nous dit-on, et à six ou sept mois rares et scandaleux sont ceux qui ne les maîtrisent pas. Mais ce n'est pas ce dressage à l'européenne qui constitue ce que les psychanalystes ont appelé le stade anal : distanciation d'avec la mère, sentiments ambivalents envers elle, constitution de "relations d'objet", etc. Il s'agit plutôt d'une sensibilité physique et affective aiguë de la mère "porteuse" aux besoins de son enfant et de l'habitude assez passive qu'elle lui donne de les manifester par certains gestes ou mouvements (211).

C'est justement le contact physique et donc affectif avec la mère, plus étroit et constant que chez les Maures puisque celle-ci se déplace et vaque à ses travaux avec l'enfant attaché au dos par un pagne, qui rend peut-être le sevrage, tout aussi brusque, plus frustrant pour le petit Toucouleur. Entre deux ou trois ans ou dès l'arrivée de l'enfant suivant, il perd sa place privilégiée dont profite un autre. Le sevrage marque une étape plus large et plus austère de la socialisation. L'entado (sevré, littéralement "qui vit de mil" comme tout le monde) reçoit des soins non plus de sa mère mais de sa grand-mère ou d'une tante maternelle. On le pousse à marcher le plus vite possible. Bientôt le cercle s'étend, au delà de la concession, au quartier de village et au village qu'il parcourt avec sa classe d'âge. Puis, dès cinq ou six ans, il fréquente l'école coranique plus ou moins assidûment.

Cette socialisation devient en même temps nettement une entreprise de virilisation ou de féminisation. Celles-ci sont clairement symbolisées par les rites de circoncision du garçon, d'excision de la fille. Cependant cette dernière opération est pratiquée discrètement pendant la période d'allaitement, tandis que la première se pratique au cours des fêtes solennelles et collectives de l'initiation.

Vers sept ans, le garçon est vraiment pris en charge par son père et sa famille paternelle qui, d'une certaine manière, luttent contre l'attachement premier à la mère et à la famille mater-

nelle comme contre toute trace d'efféminement. Il dort et mange avec ses pairs ou avec les hommes. La fille de son côté demeure avec sa mère et s'initie à son rôle de future épouse soumise en l'aidant dans le soin ou la garde des plus jeunes et dans l'entretien du ménage. Garçons et filles participent tous aux travaux des champs qui à certaines époques, on l'a vu, requièrent tous les bras. Sauf pour les enfants de quelques grandes familles, ce n'est donc pas la vie de loisir relatif que connaissent à cet âge les enfants de guerriers et de marabouts. Quant aux garçons des castes artisanales, ils sont alors les apprentis de leurs pères et oncles.

Mais bien auparavant, en apprenant spontanément la nomenclature du système de parenté, l'enfant toucouleur apprend de sa famille à vivre le système d'attitudes qui lui correspond et qui doit structurer primordialement le comportement affectif et social de toute son existence.

B - Parenté et système d'attitudes

L'enfant maure, bien qu'il ait des liens de parenté réels ou fictifs avec toutes les "tentes" du campement, établit cependant dès le départ des relations affectives uniques et privilégiées avec le couple de ses parents, père et mère, les seuls qu'il nomme respectivement el ou ou bou et el oum, et qui vivent dans une tente séparée comme tous les couples. Il n'en est pas de même du jeune Toucouleur qui grandit au sein de la concession paternelle avec oncles, tantes, cousins, cousines qui sont autant de pères, mères, frères et soeurs selon les termes de la parenté classificatoire. Il semble donc enserré dès son jeune âge dans un réseau de relations affectives d'autant plus rigide qu'il est dense et complexe.

Un certain nombre d'"oppositions pertinentes" structurent en effet le système d'appellation toucouleur (212) et permettent de définir rigoureusement chaque terme de parenté. Autrement dit, le comportement de l'enfant est modelé par quelques attitudes fondamentales. La plus évidente est celle qui oppose hommes et femmes et fait de celles-ci d'éternelles mineures. La soeur est soumise à ses frères, même plus jeunes, l'épouse à son mari et à ses beaux-frères, même plus jeunes. La relative autonomie de la femme maure de condition libre, son oisiveté, la courtoisie dont elle est l'objet, éton-

nent et scandalisent le Toucouleur traditionnel. En ce sens, le couple maure est beaucoup plus proche, au moins en privé, du couple moderne aux partenaires relativement égaux, que le couple toucouleur. Par contre, l'évolution de ce dernier sera peut-être plus rapide car la femme a des atouts traditionnels pour contester activement la domination des hommes : elle tient le ménage et a l'habitude de participer aux activités productives de la communauté. "La femme est semblable au van, où qu'il aille il vannera", dit le proverbe : où qu'elle aille la femme ne sera jamais qu'une femme. "Si ta mère t'a préparé à manger, mange; si elle t'a combiné un projet à exécuter, refuse", dit un autre proverbe signifiant par là que la femme n'est bonne qu'à s'occuper du ménage et des enfants, mais pas à donner des conseils (213). Il n'y a que trois relations masculines qui seront empreintes pour la femme de protection affectueuse plus que de soumission pure et simple : celles entretenues avec l'oncle maternel et avec le frère d'abord, puis avec les fils. En tant que belle-mère elle a au moins aussi mauvaise réputation qu'ailleurs : elle a toute autorité sur les épouses de ses fils dans la concession et elle est trop liée à sa fille, partie dans une autre, pour ne pas se mêler de son ménage.

La deuxième opposition fondamentale est celle qui sépare les générations en général et d'abord celle des enfants et des parents. La soumission absolue est due aux parents mais aussi le respect et l'obéissance aux aînés de sa propre génération. Inversement, parents et aînés doivent commander et protéger. Mais à cette subordination très stricte il y a des mécanismes de compensation symétriques : l'indulgence connue des grands-parents, "époux" à plaisanterie de leurs petits-enfants; la fraternité de la classe d'âge des enfants devant la classe d'âge des parents, des cadets devant les aînés, etc.

De plus, ces relations entre générations ont une coloration différente du côté paternel et du côté maternel. Il y a axe vertical qui partage en deux segments les axes horizontaux, surdéterminant pour ainsi dire les premières attitudes.

Avec le père et les oncles paternels, et même la tante paternelle, la distance et la mesure sont de règle. Le père se doit d'obtenir une obéissance et une soumission parfaites, au besoin par la cravache (losol), et l'enfant de ressentir des sentiments de crainte et de respect dont une certaine rivalité latente n'est pas

absente. Avec les "cousins" consanguins et surtout les demi-frères consanguins (fils de même père, mais pas de même mère), la relation sera nettement de concurrence et de jalousie (reproduisant l'attitude des mères co-épouses) :

> Tout ce qu'il peut faire, je suis capable de le réussir et je mérite tout succès qui lui échoit, puisqu'il ne m'est aucunement supérieur (214).

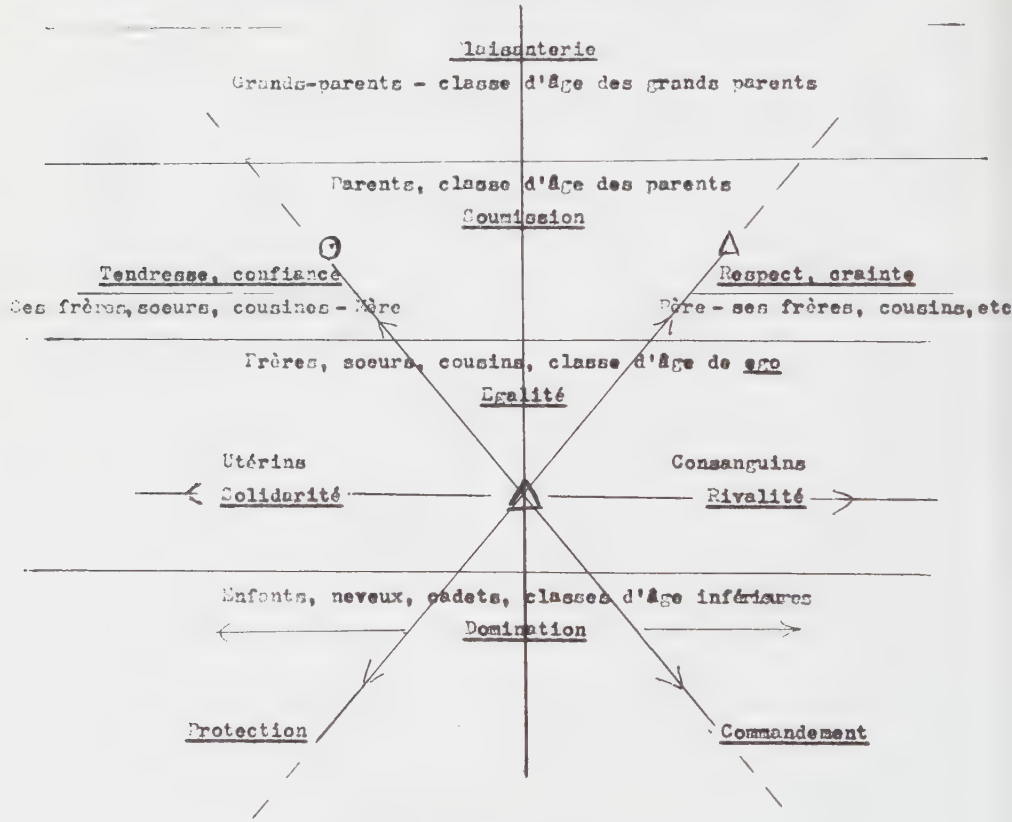
Du côté maternel au contraire règnent des relations de spontanéité et de tendresse. La mère reste celle qui ne sait pas châtier, elle devient ensuite celle qui intercède auprès du père et lui transmet les confidences que le fils ne peut faire directement (mariage souhaité par exemple), bien que toutes les décisions essentielles, et surtout le mariage, restent, bien plus que chez les Maures semble-t-il, du ressort des hommes. De même les relations avec les cousins ou demi-frères maternels, ou encore frères ou soeurs de lait, seront-elles essentiellement de détente et de solidarité. Enfin, celles entretenues avec l'oncle paternel, le seul selon l'appellation, seront comme avec une "mère de sexe masculin".

Ces deux types de relations sont si tranchés que endamm qui signifie originairement parenté de lait ou utérine signifie surtout couramment la tendresse et "l'amour désintéressé" (tandis que gidgol désigne l'amour sexuel, et duhul, cordon du pantalon, ou djijamm, sang, la parenté paternelle). "La paix ne saurait se trouver où la mère ne se trouve pas", dit-on. "Deux personnes, étrangères sur le plan familial, mais qui se prennent en très grande amitié seront assimilées à des parents utérins : "elle kobe bibbeyumma" Par contre les rapports inamicaux et les disputes fréquentes entre individus, apparentés ou non, font identifier leur conduite à celle de consanguins entre eux : "elle kobe bibbebaaba" (215).

Il y a enfin non seulement différence mais rivalité latente entre ces deux types de relation : le clan maternel et le clan paternel luttent d'influence en quelque sorte auprès de l'enfant, quoique normalement la fille soit du côté de la mère et que le fils se doive d'être du côté du père. L'enfant à sa naissance reçoit deux noms : l'un de sa mère qu'il gardera toujours pour elle, familier et tendre; l'autre, officiel (et musulman) de son père lors du "baptême" (216). Le nom qui restera plus tard en usage pour tous, ou selon les uns et les autres, marquera les préférences et les influences.

L'ensemble de ces attitudes opposées et complémentaires qui informent spontanément le comportement de l'enfant dans sa famille peut se schématiser dans le tableau suivant :

7. Le système d'attitude dans la parenté toucouleur



Enfin on a vu précédemment les sentiments ambigus de rivalité sur fond de solidarité qui lient les cousins croisés. Dans l'hypothèse du système d'alliance selon lequel nous les avons expliqués, ils renforcent encore pour l'enfant mâle l'importance de la famille maternelle et peut-etre en rendent compte.

Mais nous ne devons pas oublier que ces attitudes opposées et en soi rigoureusement compensées envers utérins et consanguins, se jouent dans un système patrilinéaire, patriarcal et patrilocal :

le père, et le clan paternel, sont omniprésents dans la concession et omnipotents dans la famille; c'est leur sang et leur nom qui comptent dans la vie sociale. Ce qui n'est du reste que l'application privilégiée de la première opposition entre les sexes.

Cela permet de penser que les attitudes les plus fortement inculquées et les plus déterminantes socialement sont la soumission absolue à marquer envers les anciens, la prééminence absolue à exiger des plus jeunes et d'autre part avec les égaux, selon la parenté, l'âge ou le rang social, la rivalité et la lutte de prestige. Il faut rappeler qu'il ne s'agit pas de positions à gagner ou de situations à obtenir, comme ce pourrait être le cas dans une société moderne, mais de rôles à remplir, de statuts intangibles auxquels il faut se tenir et sur lesquels pèse l'exigence collective.

Nous verrions une confirmation de cette dominance de la rivalité et de la compétition systématique et réglée dans les nuances qui semblent exister entre la sahwa maure (217) et la korsa toucouleur. Les deux termes désignent exactement cette même qualité, fruit d'une bonne éducation traditionnelle, qui consiste à savoir se tenir comme il faut en toutes circonstances. Mais il est remarquable que les Maures nous ont presque toujours traduit leur terme par "pudeur" ou "réserve" et que les Toucouleurs nous aient donné pour équivalent du leur le mot français d'"amour-propre". Dans un cas il s'agirait de savoir être à sa place avec décence et modestie, dans l'autre de savoir tenir son rang; dans un cas on craint trop d'excès, dans l'autre on aurait plutôt peur de ne pas en faire assez. Mais dans les deux cas, il s'agit d'un sentiment devant un comportement imposé et impersonnel. "Avoir la honte", c'est sentir le regard des autres quand on ne se tient pas "comme il faut". Ce n'est pas être pris de remords intérieurs (218).

2. Education et société globale

A - La classe d'âge

La différence entre la structure familiale et lignagière

et la structure sociale globale est sans doute d'abord peu perceptible à l'enfant toucouleur puisque, lorsqu'il sort de la concession, il se trouve aussitôt inséré dans une même pyramide hiérarchique de classes d'âge et y vit le même système de soumission, égalité, domination, selon les générations. Tous les membres de la classe d'âge de ses parents sont assimilés à des parents, ceux de sa propre classe d'âge à des frères et soeurs, etc.

La classe d'âge (fedde) est une institution antérieure à l'islamisation qui a perdu de son importance avec celle-ci. On peut en voir la trace dans un des événements qui, encore aujourd'hui, lie le plus profondément les membres d'une même classe d'âge : la circoncision (219).

Beaucoup plus officielle et solennelle que chez les Maures, elle est suivie d'une "retraite" de tous les circoncis à l'écart du village qui dure de trois à six semaines et se termine par des réjouissances publiques. Pendant cette retraite les adolescents, qui sont en fait aujourd'hui les enfants de six à sept ans, étaient initiés par les spécialistes du village à la sagesse ésotérique des ancêtres. Le sens, aujourd'hui oblitéré en grande partie, des rites gestuels et oraux pratiqués, semble être celui d'une sacralisation de la communauté, c'est-à-dire de l'ordre social, et de la virilité, c'est-à-dire de la place prééminente de l'homme adulte dans cet ordre social.

La classe d'âge est encore en milieu traditionnel une très active source de loisirs et de détente; elle garde aussi un rôle éducatif certain. De la fin de la petite enfance à la fin de l'adolescence, la majeure partie du temps des garçons et des filles, en dehors de l'aide aux parents et du stage en école coranique, se passe entre membres de la classe d'âge. La solidarité qui, on le sait, demeure toute la vie y est la règle d'or : travaux à faire par chacun dans sa famille accomplis par tous tour à tour, repas partagés, fêtes organisées... L'autodiscipline y est pratiquée avec des châtiments collectivement administrés aux membres fautifs. En général, un adulte avec l'accord des parents exerce une sorte de parrainage. A l'abri de ce cadre, les rapports entre filles et garçons semblent plus fréquents et familiers, moins formels que chez les Maures.

B - Les systèmes d'attitudes sociaux

Mais la classe d'âge est une société adulte en réduction. Comme dans la société adulte, la solidarité globale est pratiquée à travers une stratification hiérarchique stricte. Les enfants y ont le rang qui revient à leurs ordres et castes et le leader est toujours un jeune torodo. C'est peut-être ici qu'apparaissent le mieux les deux composantes, intimement mêlées, de toute éducation comme instrument de reproduction sociale : d'une part l'apprentissage d'attitudes et de comportements pratiques, d'autre part le conditionnement suffisant pour juger ces attitudes et comportements inégalitaires à la fois naturels et mérités. Sauf lors de l'initiation, ces deux processus opèrent comme spontanément dans le groupe d'enfants, sans que les adultes interviennent directement.

Ainsi le petit captif apprend à la fois à être bon à tout et à se considérer comme bon à rien, les jeunes de castes professionnelles à se savoir habiles dans leurs spécialités mais bornés. Les uns et les autres devant leurs compagnons rimbe apprennent à se conduire sans vergogne (sans kersa !) et surtout à être considérés comme tels. Ces derniers de leur côté doivent apprendre à se comporter comme des chefs-nés, aptes à commander plus qu'à exécuter, pleins de fierté et de dignité. En fait, étant donné la multiplicité des castes ou catégories spécifiques à l'intérieur de chacun de ces trois ordres, la diversité des attitudes et la subtilité des rapports de chacun avec chaque autre sont beaucoup plus grandes. Il est impossible de les détailler ici. On se contentera de reproduire le portrait du bon torodo dressé par un connaisseur :

> La "torodité" (toorodagu) est faite d'impavidité et d'une certaine onctuosité du geste, tandis que la parole sera sentencieuse telle celle du pontife. Fierté indomptable, volonté d'être tenu pour le meilleur, confinant à la paranoïa : le torodo le plus misérable réagira positivement et immédiatement aux vociférations du griot (gawlo), en lui donnant ce qu'il possède de plus précieux, parce que le griot aurait le don de réveiller en son auditeur généreux les souvenirs d'un passé guerrier et féodal ... Prééminence spirituelle et temporelle de fait, générosité obligatoire pour le maintien de cette primauté, fierté enfin : tels sont les traits distinctifs du torodo. Toutefois, il faut encore y ajouter un sens aigu de l'honneur sur fond d'amour-propre (kersa) exclusif. Car le torodo achevé comme le Peul, survivrait difficilement à la honte (22o).

On retrouve donc, dans le système d'attitudes sociales, ce qui a paru caractéristique du système d'attitudes familiales :

un axe vertical de domination et subordination envers inférieurs et supérieurs, un axe horizontal de rivalité et de compétition entre égaux. Ces deux axes "perpendiculaires" structurent fondamentalement, non sans tension, le comportement social des individus.

3. Savoirs et enseignements traditionnels

A - Islam et sagesse préislamique

a) L'Islam en pays toucouleur

Au premier abord le savoir traditionnel revendiqué par la société toucouleur ne diffère pas beaucoup de celui de la société maure : c'est la même aire culturelle islamique, avec ses deux aspects déjà soulignés : enseignement orthodoxe du très légaliste rite malékite, et rayonnement large et souvent ardent des confréries aux tendances mystiques ou soufistes prononcées.

Historiquement, comme on sait, les Toucouleurs, comme leurs frères de langue peuls, ont joué le rôle d'un puissant relais de transmission pour l'Islam en Afrique noire et Afrique blanche. Allant puiser le savoir et la piété auprès des zaouia maures, ou plus loin au Maghreb et au Moyen-Orient, ils l'ont répandu ensuite en Afrique de l'Ouest : la plupart des grands marabouts du Sénégal et bien des petits sont encore aujourd'hui Toucouleurs ou d'origine toucouleur (221).

Les grandes familles torobe entretiennent traditionnellement chez leurs membres un niveau très respectable de culture arabo-islamique. Certains d'entre eux tiennent dans les centres du Fleuve des écoles supérieures musulmanes sur l'enseignement et les méthodes desquels nous ne reviendrons pas. D'autres, ou les mêmes, sont des khalifes ou chioukh vénérés de confréries dont l'influence s'étend loin parfois au delà du Fouta-Toro en pays noir et même en pays maure. Les uns et les autres se signalent encore par la prolixité de leurs traités de droit ou de mystique écrits en arabe. Il convient cependant de remarquer que la confrérie de beaucoup la plus répandue chez les Toucouleurs n'est plus la quadria, comme ce fut le cas, et comme c'est le cas chez les Maures voisins du Trarza, mais la tid-

jania dont la source relativement récente (XVIIIe siècle) est au Maroc (Fez) et qui doit sa fortune dans la Vallée et tout le Sénégal actuel au prestige d'El Hadj Omar Tall qui en reçut de son fondateur même le titre de khalife tidjane pour tout le Soudan. Or la voie tidjania se distingue par la simplicité de son rituel (pas de prières spéciales, ni de pénitences, ni de retraites) et par l'exclusivisme de son recrutement. Elle prête ainsi à la constitution de groupes mystico-politiques à la fois populaires et dévoués à leurs chefs. Les hammallistes, dont on parlera plus loin, sont des "tidjania onze grains".

Peu de choses également, du point de vue psycho-sociologique, semblent distinguer le grand juriste ou le grand khalife toucouleur du docteur ou du cheikh maure. Dans l'un et l'autre cas, ces personnages, prestigieux par leur savoir et leur piété, se distinguent aussi par leur influence politique et leur richesse. Ils reçoivent de nombreux cadeaux de leurs disciples, ils les sollicitent même (tournée de quête); mais ils doivent, et ils savent, également en redistribuer une bonne partie à ces disciples qui sont aussi leurs clients au sens traditionnel du terme.

On pourrait cependant noter deux différences : chez les grands marabouts toucouleurs, on remarque un certain goût de l'apparat extérieur et de la mise en scène (vêtement, habitat, train de vie) et surtout une insistance sur le travail manuel comme occasion de gagner des mérites et de servir Dieu. La célèbre confrérie des mourides au Sénégal, dont le fondateur Amadou Bamba est d'origine toucouleur, est l'illustration parfaite de ces deux traits. On peut les rattacher aux structures socio-culturelles d'ethnies sédentaires et paysannes, par opposition aux moeurs de nomades pasteurs qui n'ont de goût ni pour l'apparat ni pour le travail de la terre (222).

Les différences deviennent plus importantes au niveau non plus des grands maîtres de doctrine ou chefs de confréries, mais de la multitude des modestes marabouts. Ceux-ci sont sans doute proportionnellement beaucoup plus nombreux dans la société toucouleur que chez les Maures, tandis que l'authenticité de leur savoir et l'orthodoxie de leurs pratiques sont peut-être plus sujettes à caution.

Il est plus facile et mieux porté de devenir marabout chez les Toucouleurs que chez les Maures. Chez ceux-ci le mouvement

des "repentis" (tyab) semble avoir toujours été assez limité - quelques chefs de famille, de rares sous-fractions - et assez récent. Chez les Toucouleurs il s'agit, depuis la révolution "maraboutique", d'un mouvement de masse. C'est aussi le sens des dictons cités plus haut : n'importe qui peut se faire marabout, il lui suffit de se targuer de quelque science.

Si en effet les personnages savants, modestes et pieux, ne manquent pas dans cette catégorie, il en est dont le savoir semble limité à la connaissance de mémoire de tout, ou même seulement partie, du Coran, sans que pour autant ils puissent comprendre, encore moins écrire ou parler, l'arabe. Cela suffit pourtant pour réunir quelques petits talibé et leur faire répéter à leur tour ces phrases selon les méthodes déjà décrites. L'entreprise est fructueuse puisque ces disciples passent une partie de la journée à la quête, dont ils remettront le produit au maître, et une autre partie à travailler ses champs. Mais la sagesse populaire ne se fait pas faute alors de brocarder : "Le torodo est un mendiant" (Torodo ko torotodo); c'est un bi fandu, un "fils de la calebasse" (de la quête) : "Si la calebasse n'existait pas, le torodo ne vivrait pas" (223).

La plupart de ces marabouts du reste ne se contentent pas d'enseigner, ni de sanctionner par leur présence baptême, sevrage, mariage, enterrement, etc. Ils joignent encore à ces fonctions d'autres activités, également rémunératrices : interprétation des songes et divination selon divers procédés (ces marabouts-là sont nommés syruyankobe, sing. syruyanke), fabrication d'amulettes et de talismans protecteurs, etc. (224).

En principe, on distingue dans ces activités celles des bons marabouts, reposant sur une science solide ou protégeant par l'écriture de formules pieuses (textes du Coran), toujours bénéfiques, et celles des magiciens proprement dits (biledo, plur. vilebe) dont les rites et incantations sont oraux et gestuels, et les résultats souvent nuisibles : rendre impuissant, stérile, voleur, fou; mais aussi inversement rendre amoureux, puissant, riche, invulnérable, etc. C'est le "maraboutage", en poular dabare. L'importance du maraboutage, ses procédés, ses effets, et surtout sa signification psycho-sociologique dans les ethnies noires islamisées de l'Ouest africain ont été étudiés récemment (225). L'équivalent du rab ouolof et sérer serait-il le mbelu peul qui signifierait litté-

ralement "ombre", "image de soi" et dont le magicien s'empare pour pousser à des actes involontaires...?

b) La sagesse préislamique

Ces secondes pratiques, l'Islam les interdit absolument en principe. En fait, il semble que les deux types d'activités magiques soient souvent confondus dans la mentalité populaire et dans la pratique des mêmes marabouts : les amulettes coraniques ne jouent pas seulement le rôle de "médailles" pieuses, protectrices ou invocatrices, mais on leur confère une efficacité proprement magique; les incantations du biledo se mêlent de formules de prières arabo-islamiques. C'est ce que critique le dicton populaire, assimilant marabouts et sorciers : "Ceux qui écrivent, sont des magiciens" (Vindobe ko vilebe), et ce que reconnaît implicitement cet élève instituteur, faisant le portrait de sa caste torodo :

> Les terobe sont les savants, les hommes des sciences occultes du Fouta, aussi les hommes de lettres ... Savants, saints guérisseurs, ils ne manquent jamais à leur devoir. De père en fils, ils se transmettent les sciences occultes : l'invulnérabilité, l'invisibilité, l'invincibilité pour ne citer que cela. On vient nombreux chercher remèdes, gris-gris, libations, mixtures, et demander aussi conseil. Les terobe, grands marabouts jusqu'à notre époque, sont reconnaissables par leurs habits : amples boubous immaculés, grand bonnet de Fez, importé du Maroc, maintenu à la tête par un turban, et surtout long chapelet avec plus de 400 grains qui ne les quitte jamais. La transmission des sciences de père en fils est faite sous plusieurs facteurs dont notamment une grande culture en Coran et une maîtrise sans faille de l'arabe. Tout cela en fin de compte est le but de l'éducation traditionnelle. Cette éducation suppose en grande partie la religion...

Il faut remarquer cependant que, si ces pratiques sont officiellement plus souvent condamnées chez les Maures, elles n'en sont pas moins répandues. Les livres de divination et de magie (defte lasrar : "livre des choses secrètes") connus des Toucouleurs, sont des traités d'auteurs arabes, bien connus également au Maghreb : Ibn Sirin, Ibn Chahin, El Bouni... Il ne faut donc pas trop simplifier le courant d'influence réciproque entre Afrique noire et Afrique blanche, comme on le fait souvent : les Maures auraient apporté l'Islam aux Noirs, les Noirs auraient répandu la magie chez les Maures...

Ce qui par contre semble tout à fait étranger et antérieur à l'Islam, appartenant au fonds culturel propre des Toucouleurs et

les apparentant aux autres ethnies noires, islamisées ou pas, ce sont les croyances et rites magiques propres à chaque caste, transmis fidèlement avec les techniques et les pratiques de leurs fonctions ou professions spécifiques (226). Les sebe par exemple, dont nous avons dit l'origine probable de classe guerrière dominante avant les torobe, ont en particulier le secret de l'invulnérabilité (227).

Mais les traditions magiques les plus célèbres et les plus redoutées dans la société toucouleur sont celles des forgerons et aussi celles des pêcheurs subalbe.

Enfin, à ces savoirs et savoir-faire ésotériques propres à chaque catégorie sociale, il faut ajouter toute une sagesse non-écrite, partagée et transmise par les anciens de tous ordres et de toutes castes. Difficilement pénétrable par un étranger, peu étudiée scientifiquement par les Toucouleurs eux-mêmes, elle se prête mal de toutes façons à une saisie conceptuelle en une langue étrangère, arabe ou européenne. C'est cette sagesse qui est transmise solennellement dans la retraite d'initiation que nous avons évoquée, dans une langue qui n'est plus comprise par la majorité et qui paraît proche du dialecte sérer. Un Toucouleur de grande famille, par ailleurs historien moderne, nous disait quel n'avait pas été son étonnement, séjournant dans un village sérer, de reconnaître et de comprendre dans ce cadre "animiste" tout un ensemble de rites qu'il avait accompli enfant. Ainsi pendant la période d'initiation ne doit-on pas se laver les mains après le repas, mais les râcler sur un arbre déterminé. Or, chez les Sérer, l'arbre sacré incarne l'esprit des ancêtres.

Si ces coutumes étaient vraiment comprises, disait notre informateur, on ne les tolérerait pas, parce que non islamiques. De même jugeait-il tout à fait extraordinaire que pendant toute la période d'initiation on ne fasse pas ses prières. Certes l'islamisation tend à écarter de telles croyances et pratiques, du moins à les subordonner et à les réinterpréter. Il n'est pas étonnant cependant qu'elles persistent avec l'infrastructure socio-économique qui les a secrétées. Cette sagesse orale rattache la société toucouleur à un tout autre monde idéologique que la culture arabo-islamique : la culture négro-africaine, telle qu'elle a été largement inventoriée ailleurs, puis passionnément exaltée dans l'idéologie de la négritude. Cette culture suppose une cosmogonie animiste et vitaliste fort différente de l'Islam orthodoxe. Le langage, parole mais

aussi geste et rythme, est d'emblée mystique si l'on peut dire, c'est-à-dire non pas conceptualisant et objectivant, mais acte créateur ou participationnel (228).

L'analyse abstraite n'a pas de peine à distinguer ces deux ordres ou ces deux niveaux de la sagesse traditionnelle toucouleur : l'arabo-islamique et le négro-africain. L'analyse sociologique, même rapide, montre que, sauf chez certains personnages ou dans certains événements typiques, ils sont étroitement liés et mélangés dans la pratique idéologique. L'important dans notre perspective qui ne prétend pas épuiser la question, c'est de noter que ce syncrétisme à dominance islamique est à l'image de la longue histoire de cette société et de sa structure complexe, mais aussi qu'il est entre les mains de sa classe dominante : cadis, spécialistes du fiqh, lettrés historiens, maîtres en soufisme, petits marabouts enseignants ou guérisseurs, tous sont des torobe. L'Islam est exalté, mais non seulement il s'accommode des croyances et pratiques préislamiques nécessaires pour assurer la stabilité d'un ordre social pour l'essentiel préislamique, il sanctifie lui-même, contrairement à ses traditions génuines, le travail de la terre.

B - L'enseignement

Il n'est pas étonnant que l'on retrouve au niveau de l'enseignement les deux ordres de savoir que nous venons de distinguer. Depuis le triomphe du mouvement torodo, tout enfant toucouleur se doit de posséder un fonds de connaissances et de pratiques islamiques.

a) L'école coranique

> Osman ne peut continuer à vivre parmi nous, car mon grand-père disait qu'on ne peut devenir un homme que si l'on avait vécu enfant loin des siens. On élève mal ses propres enfants parce qu'on les aime trop. Toi, la mère, tu le gâtes trop : ce n'est pas ainsi qu'on fait un homme. Votre enfant doit avoir faim sans pouvoir se rassasier, être fatigué sans trouver le repos, souffrir sans qu'on le console (229).

Ce discours exprime assez fidèlement - transcription trop châtiée mise à part - les intentions du père de famille toucouleur qui met son fils, dès cinq ou six ans, à l'école coranique : l'ap-

"prendre à souffrir" et aussi acquérir un minimum de connaissances religieuses, savoir et piété étant liés. Sur cette institution qu'est l'école coranique en Afrique de l'Ouest islamisée, essentielle dans l'entreprise d'intégration et de virilisation dont nous avons parlé, on ne connaît que peu d'études détaillées (230). Par l'indice de fréquentation comme par la qualité de l'enseignement, l'école coranique en pays toucouleur semble se situer entre celle des pays maures et celle des régions islamisées au sud du Fleuve, mais comme les buts et les motivations, les méthodes et les programmes sont formellement les mêmes, déjà étudiés plus haut (231) : mémorisation mécanique du texte et discipline très sévère.

Etant donné les différences de contexte socio-idéologique, il faut noter cependant deux différences importantes - confirmées par les nombreux témoignages recueillis - par rapport à la même institution chez les Maures : un aspect plus âpre avec une rude initiation au travail des champs; une formation intellectuelle et une imprégnation spirituelle moins profonde.

D'abord, l'enfant toucouleur est souvent confié totalement ou même donné à un marabout (thierno) qui l'emmène dans un autre village ou va de village en village avec sa troupe d'enfants, traditionnellement pieds nus et mal vêtus. Ensuite, s'il reçoit des cadeaux des parents, le thierno n'est pas rétribué régulièrement par eux comme c'est la tradition chez les Maures. Mais il fait largement payer ses services en faisant mendier aux enfants leur nourriture tous les soirs, en leur faisant accomplir ses corvées ménagères et en les mettant au travail sur ses propres champs : "Le thierno doit apprendre aussi à être un bon paysan ardent au travail", nous dit-on. En effet, dans l'accomplissement de ces tâches, le principe d'en faire plus que les autres si l'on ne veut pas recevoir du bâton semble une méthode d'émulation fréquente. Il résulte de ces pratiques que l'enfant toucouleur est souvent coupé plus totalement de sa famille que l'enfant maure, davantage sevré affectivement. Il est aussi plus surchargé d'activités que ce dernier, parfois surmené et sous-alimenté.

D'autre part, on ne demande pas plus à l'enfant toucouleur qu'à l'enfant maure de comprendre le texte sacré, mais seulement de l'apprendre. Cependant, pour ce dernier, la langue qu'il psalmodie ou qu'il écrit se trouve être non seulement la Parole même de Dieu, mais en même temps la langue de ses ancêtres. Elle évoque des moeurs

et des coutumes bédouines qu'il connaît bien. Même s'il ne comprend pas grand-chose, il croit souvent saisir quelque chose et de toutes façons éprouve un plaisir esthétique à prononcer ces mots. Pour le petit halpulaaren par contre, ces sons qu'il répète ou ces formes qu'il recopie n'ont aucun sens pour lui, leurs structures phonétique et sémantique, comme aussi le mode d'appréhension affective et intellectuelle qu'elles charrient, sont d'abord totalement étrangères à ce dont sa propre langue maternelle et son milieu l'ont imprégné.

Aussi bien peut-on remarquer ici, encore plus que chez les Maures, le mécanisme de sélection qui, dans toute société inégalitaire mais à idéologie égalitaire, comme est l'Islam, réserve de fait l'instruction, avec le pouvoir et le prestige qu'elle confère, à la classe dirigeante. Il est recommandé à tous d'être bons musulmans donc lettrés, mais parents, maîtres coraniques et enfants s'entendent avec des motivations différentes pour que ce ne soit, sauf exceptions, possible qu'aux jeunes de grande famille ou aux enfants de marabouts destinés à le devenir eux-mêmes. C'est le cas du Samba Diallo et du Demba, les deux protagonistes toucouleurs du beau roman de Cheikh Hamidou Kane (232). Ceux-là peuvent connaître la même ferveur et la même assiduité, atteindre à la même maîtrise de la langue et de la science sacrée que le jeune marabout maure et poursuivre leurs études jusqu'à 18 ou 20 ans ou au delà comme lui. Mais la plupart des autres rimbe, y compris torobe, s'arrêtent dès 10 ou 12 ans. Quant aux enfants de gens castés et surtout de captifs, ils sont réputés trop bornés et on a déjà trop besoin d'eux dans des travaux productifs pour qu'ils puissent et qu'ils désirent faire plus que quelques apparitions épisodiques à l'école coranique.

Mais ce qui reste pour tous de cette fréquentation, outre les paroles et gestes à accomplir quotidiennement, c'est la conviction enracinée qu'on n'est pas Toucouleur si on n'est pas musulman et qu'on n'est pas musulman si l'on n'est pas soumis non seulement à Dieu mais plus directement aux parents, aux anciens et à toutes les traditions.

b) L'enseignement professionnel et social ésotérique

Parmi ces traditions, celles qui concernent le savoir-faire nécessaire à l'exécution du métier ou de la fonction propre à chaque catégorie sociale sont livrées, parallèlement à l'école

coranique par les noms de la famille ou par du riche de cette classe. L'ensemble de l'enseignement reçu prend ainsi cet aspect syncrétique que nous avons reconnu au savoir traditionnel toucouleur et que traduit fort bien cet élève instituteur décrivant l'éducation connée aux membres de sa classe, celle des pêcheurs subalbe. Cette éducation est, écrit-il,

> un assemblage du Coran et de la formation des enfants du village, de façon à faire d'eux non seulement de bons croyants mais aussi de bons pêcheurs.
>
> Dès cinq ans l'enfant est confié au marabout du village appelé dans notre langue thierno. Jusqu'à l'âge de huit ans, il ne reçoit que l'enseignement fourni par ce dernier. Il apprend à souffrir, à vivre austèrement, de façon à être pieux. Car il est considéré chez nous que seuls les pauvres et ceux qui souffrent sont capables d'être pieux. Ainsi chaque matin et chaque soir il doit réciter et apprendre les versets écrits par thierno et gare à lui s'il déforme le moindre mot de la divine parole. Seuls les grands marabouts ont le droit de traduire le Coran à leurs disciples. L'enfant n'a pas le droit de le traduire, ni celui de se le faire traduire, car cela est interdit par la religion et s'il l'essayait, le bâton serait là pour l'en dissuader. Le Coran est pour lui l'alimentation nécessaire à la survivance de sa foi. Il doit donc le réciter sans savoir à quoi il fait allusion. Pour lui c'est la Parole divine et, étant musulman, il doit l'apprendre sans comprendre.
>
> A partir de huit ans, l'enfant est retiré des mains de thierno par décision des parents. Il arrive des fois que les parents lui donnent leur fils, alors ce dernier continuera ses études coraniques et deviendra à son tour thierno.
>
> Après ce retrait, l'enfant est confié à dyom, le plus vieux du village, et ce dernier se charge de sa formation. Chez dyom, jusqu'à l'âge de quinze ans, il doit apprendre à pagayer, à nager, à pêcher (au harpon, à la ligne, au filet, à l'épervier, à la corde, etc.).
>
> Mais toutes ces pêches sont dangereuses car, comme sur la terre, dans l'eau aussi il y a des mauvais génies, et là est le point essentiel de toute la formation. Car l'enfant doit apprendre par coeur les paroles magiques souvent incompréhensibles, tirées d'on ne sait quel langage, qui lui serviront à apaiser Dyom Mayyo, le maître des eaux, quand ce dernier, fâché, renverse les pirogues et noie les bêtes, à réduire à l'impuissance Noro, le crocodile, à neutraliser Tinanaba et à rapporter le maximum de poissons quand on va à la pêche. L'enfant les récite sans comprendre parce que le plus estimé du village les lui a enseignées. D'ailleurs les grands eux-mêmes n'en savent pas l'explication. Seulement, leurs grands-pères, qui eux-mêmes tenaient la parole de leurs grands-pères, leur ont dit qu'elle est nécessaire pour réduire tel ou tel autre mauvais génie des eaux. Là, comme à l'école coranique, les méthodes sont sévères...

Si nous avons cité aussi longuement une copie d'élève, parmi des dizaines semblables, c'est qu'elle manifeste clairement la ré-

percussion sur l'éducation traditionnelle toucouleur des deux niveaux du savoir traditionnel et qu'elle les caractérise heureusement dans leurs différences et leurs rapports : connaissances religieuses issues de l'Islam, connaissances magiques issues de l'animisme négro-africain, mais toujours enseignées avec des méthodes austères et contraignantes et dans un but directement pratique et non spéculatif (il n'y a pas à "comprendre").

IV

CONCLUSION : HYPOTHESES ET INDICATIONS SUR LES BASES SOCIALES DE LA PERSONNALITE TOUCOULEUR

Les raisons pour lesquelles nous tenons à rassembler, et si possible à préciser, au terme de cette étude de la formation sociale toucouleur, un certain nombre de traits et modèles de comportements différentiels et spécifiques, ainsi que les réserves que nous marquons en parlant seulement d'hypothèses et d'indications, ont été expliquées au seuil du chapitre symétrique qui conclut l'analyse de la formation sociale maure. On n'y reviendra donc pas (233).

1. Les formes sociales de l'individualité

A - Travail, solidarité, ostentation

Plusieurs modèles de comportement, opposés à ceux remarqués chez le nomade pasteur, peuvent être rattachés au mode de vie du paysan sédentaire, c'est-à-dire aux conditions de production et de reproduction de la vie matérielle des collectivités de la vallée du Fleuve.

C'est d'abord le cas du travail manuel, nous ne disons pas manufacturier ou artisanal. Comme l'élevage chez les Maures, l'activité exercée dans le mode de production dominant, le travail

de la terre, est pratiquée par la quasi totalité des hommes adultes de la société, quels que soient leur ordre et leur caste, et considérée unanimement comme une activité noble alors qu'elle est dépréciée chez les nomades et réservée à des catégories inférieures de la société. Même chez les familles de grands propriétaires fonciers qui peuvent se passer de travailler eux-mêmes leurs terres et se contenter d'y contrôler et taxer le travail des autres, on ne refuse pas occasionnellement de "mettre la main à la pâte". Bien plus, on a vu que, par un infléchissement idéologique caractéristique, l'Islam des marabouts toucouleurs sanctifie le travail de la terre et y applique ses propres disciples. C'est finalement le travail physique en général qui est valorisé, la dépense de force de travail en puissance et en durée, car le labeur du paysan, particulièrement dans la Vallée avec sa double récolte, demande une ténacité, une patience, une humilité et aussi une variété dans l'usage des moyens et le recueil des fruits que ne requiert pas à ce point l'élevage nomade extensif des Maures ou des Peuls ou même la culture extensive sur brûlis pratiquée par bien des ethnies négro-africaines du sahel.

C'est ensuite une solidarité beaucoup plus étroite et active que chez les éleveurs nomades qui nous paraît impliquée par le mode de production propre aux paysans du Fleuve. Certes, chez les premiers, cette solidarité peut paraître aussi vitale et ressentie comme telle si on la compare à l'organisation d'une société industrielle. Mais la dispersion et les déplacements nécessaires, les techniques mêmes de l'élevage la rendent plus "atomique" et passive. Nous y avons plutôt reconnu, toutes proportions gardées, une tendance à l'individualisme ou à l'esprit d'entreprise autonome. Ici, au niveau de la société globale, ce que Marx définit comme la coopération complexe est d'autant plus établie que la division sociale du travail est plus poussée entre castes et ordres; au niveau de l'unité de production qu'est le ménage, on a vu que la double récolte annuelle suppose l'accomplissement d'une série de tâches de coopération simple : semis, gardiennage, moisson, etc., où toutes les forces de travail disponibles dans la famille doivent être mises à contribution. Enfin aux niveaux intermédiaires du lignage et de la famille indivise, l'appropriation commune des bonnes terres et la consommation commune des produits de subsistance achèvent de lier étroitement chacun à son groupe. Ce type de solidarité paysanne,

différent de celui des nomades, se manifeste dans l'organisation spécifique de l'espace géographique (villages, quartiers de village, concessions regroupant ordres, castes et lignages) comme de l'espace social (systèmes de parenté et d'alliance).

Un dernier trait différentiel de l'agriculteur sédentaire, c'est le comportement ostentatoire. Certes la vie nomade, on l'a souligné, n'empêche pas un certain raffinement dans le confort, mais ce raffinement consiste justement dans l'art de jouir et de se réjouir avec un minimum de travail et de biens matériels. La vie sédentaire favorise autrement les valeurs d'établissement. Rien, ou bien peu, dans l'apparence extérieure ne distingue le nomade noble de son tributaire ou de son serviteur. Par contre les différences de conditions - ordres et castes - se lisent dans la disposition des résidences, dans la qualité et la variété des tissus d'habillement, dans l'abondance des bijoux d'argent et surtout d'or des femmes (bracelets, colliers, boucles d'oreille, bagues) chez les paysans du Fleuve. Ici, il faut paraître aux yeux de tous ce qu'on est, se faire reconnaître par les autres. Là, il suffit plutôt d'être purement ce qu'on est entre soi. Il est remarquable qu'en 1958 les dépenses d'habillement représentent plus de 30 % des dépenses monétaires annuelles moyennes du Toucouleur, plus de 60 % des dépenses monétaires non alimentaires, tandis qu'elles ne constituent respectivement que 25 et 50 % des dépenses du Maure, pourtant agriculteur sédentarisé dans la Vallée.

De même, le réseau des relations plus serré, la facilité des déplacements pour la parenté imposent une circulation de biens rares plus intense à titre de cadeaux et une destruction de biens consommables plus abondante à l'occasion des nombreuses fêtes religieuses et familiales (234).

B - Soumission et rivalité

Respect et habitude du travail physique, solidarité familiale et lignagière, goût pour l'ostentation, ces traits de comportement économique auront leur importance dans le mode de réaction et d'adaptation des Toucouleurs à l'impact occidental. Dans la mesure où l'on peut distinguer par abstraction, du mode de production et reproduction matériel d'une société le mode de production et de

reproduction social et politique qui lui est lié, on peut rattacher à ce dernier d'autres formes sociales de l'individualité qui auront leur importance sur le plan politique dans les sociétés coloniale et post-coloniale.

L'attitude de solidarité que nous venons de noter n'est comme d'habitude un trait pertinent que dans son opposition avec l'attitude opposée et complémentaire de compétition, impliquée d'ailleurs dans le comportement ostentatoire. On a vu plus haut que, dans le système de parenté comme dans la stratification sociale, la soumission envers les uns suppose la domination sur les autres, la confiance envers les uns implique la rivalité avec les autres, la reconnaissance du prestige et de la prééminence des uns est aussi un redoutable moyen de pression sur eux, etc. Il y a ainsi un échange perpétuellement inégal d'une personne à une autre qui, en principe, c'est-à-dire idéologiquement, est sans arrêt compensé par la relation avec une troisième. Finalement, tout le monde devrait s'y retrouver, chacun recevant d'un autre ce qu'il donne à l'un. En fait, cette compensation est très longtemps différée au niveau des relations de parenté et de classe d'âge, elle ne se réalise jamais vraiment au niveau des rapports d'ordre et de caste.

Il nous a semblé en effet (étant donné l'aspect fortement patrilinéaire et patriarcal de la famille d'une part, l'allure d'hétérogénéité et de difficile cohésion de la société d'autre part, dus à ses aventures historiques et à sa situation géographique) que c'était, dans ces couples d'attitudes, celles de rivalité et donc de recherche de domination hiérarchique et de prestige qui l'emportaient sur celles de solidarité et d'égalité. La soumission aux supérieurs n'est pas compensée par la domination des inférieurs. Elle doit être surcompensée par la rivalité avec les égaux.

Certes, l'enfant toucouleur en grandissant ne choisit ni ne juge ces attitudes; il les vit comme une réponse imposée et codifiée de la société à ses problèmes de croissance, et sa personnalité se trouve façonnée par eux. Tout se passe comme si, sevré assez brusquement de la tendresse gratifiante de sa mère et du monde féminin, l'enfant restait marqué d'un immense besoin d'être reconnu pour se reconnaître lui-même. Introduit dans le rude monde du père, de la société des anciens et des castes hiérarchiques, il n'a pas d'autre choix que d'accepter le statut de soumission et de réserve qui lui est imposé définitivement, sans possibilité de le contester

autrement qu'en s'excluant de la société. Mais ce désir, dévorant et insatisfait sur ce plan, qui se réfugie dans les relations socialement non signifiantes avec la famille maternelle, se tourne d'une part en compétition avec les égaux : frères consanguins, membres de la classe d'âge ou de la caste ou des castes rivales, et, d'autre part, en affirmation de domination et de prééminence avec les plus jeunes ou les moins nobles.

Yaya Wane nous a parlé plus tôt chez le torodo de "cette volonté d'être tenu pour le meilleur, confinant à la paranoïa". Mais il nous dit à peu près la même chose à propos du guerrier cedo qui du reste lui conteste cette supériorité, et cite même à l'appui le cas, relaté par la presse locale de l'époque, d'un membre de cette caste qui, à l'audition d'un chant "évocateur de son passé noble et guerrier ... se tranch[a] l'oreille pour en faire offrande aux artistes" ! Plus loin, à propos de la vie politique actuelle dans le Fouta, il nous parle du Toucouleur "qui ne peut se priver d'adversaire, ne vit pleinement, pour ainsi dire, que s'il s'oppose à quelqu'un, pour le contester ou lui prêter des intentions malveillantes", et l'explique par l'hostilité proverbiale des Toucouleurs entre eux en citant le dicton poular : "Etre, c'est prendre parti" (opter) (235).

Ainsi les succès des autres, ceux à qui on peut se comparer - et être reconnu et se reconnaître soi-même dans cette comparaison -, ou ses échecs propres, sont-ils vécus comme insupportables affectivement, et d'emblée mis au compte d'une protection magique ou d'un maraboutage.

C'est pourquoi les conclusions d'analyses psychiatriques faites récemment sur des sujets sénégalais, toucouleurs ou d'ethnies culturellement proches, nous paraissent éclairantes :

> Qu'est-ce donc alors que résoudre la situation oedipienne dans un monde où la fonction symbolique du père reste attachée à l'ancêtre ? On ne peut se penser égal ou supérieur à l'ancêtre ... La rivalité nous paraît tout d'abord être systématiquement déplacée sur les "frères" qui polarisent les pulsions agressives ... pour autant que l'image paternelle est inaccessible à la rivalité, ce sont les "frères" qui sont constitués en rivaux. L'agressivité s'exprime principalement sous la forme de réactions persécutives ... La recherche d'une reconnaissance de "mon" statut par les "frères" est un mode dominant de l'affirmation virile... On se cherche dans l'image que les autres ont de vous-même ... La rivalité entre les "frères" est surcompensée par une très forte solidarité...(236)

Mais cette structure psychique, pour être expliquée dans

ses nuances, doit être, à notre avis, replacée dans son contexte sociologique précis. Il est évident que la compétition existe dans toute société et que l'agressivité est une dimension de toute individualité. Dans les formations sociales traditionnelles, elles s'expriment ordinairement par des attitudes à l'intérieur et entre des statuts voulus ou acceptés comme inamovibles. Mais les formations sociales traditionnelles ne diffèrent pas seulement globalement de la société industrielle, elles diffèrent entre elles - par exemple celle des Toucouleurs et celle des Maures. Or chez ces derniers, compétition et agressivité semblent plus médiatisées, c'est-à-dire plus rationalisées et sublimées.

On peut peut-être l'expliquer d'une part par la différence, aux niveaux des systèmes de parenté et des organisations lignagières, entre la "république des cousins" et la "république des beaux-frères" (237). Dans le clan nomade, tribu ou fraction, on est entre soi : on s'allie préférentiellement avec la cousine parallèle paternelle. La rivalité directement agressive se porte d'abord sur le plus étranger, le plus lointain du groupe patrilinéaire considéré, et non le plus proche, donc sur celui avec qui la solidarité économique et sociale est effectivement la moins grande. D'autre part, au niveau de la stratification de la société globale, il semble que les fonctions qui déterminent les statuts sont plus différenciées. Du coup ordres et castes, moins nombreux, ont entre eux une plus grande distance sociale. La compétition peut s'exercer dans chaque cas sur un mode spécifique, sans empiéter sur celui des autres strates comme on l'a vu entre marabouts et guerriers. Chez les Toucouleurs au contraire, à la réciprocité circulaire impliquée par le système d'alliance préférentielle avec la cousine croisée maternelle, correspond la rivalité entre demi-frères et cousins consanguins, c'est-à-dire ceux avec qui on est le plus proche économiquement et socialement. Par ailleurs la complexité de la stratification sociale, l'enchevêtrement ou la "proximité" des fonctions et des statuts à l'intérieur de chacun des trois grands ordres, la mobilité relative d'un extrême à l'autre de la hiérarchie sociale, enfin la même activité économique de base pratiquée par tous sur un territoire restreint sont à la fois le fruit et le germe d'une compétition plus directe et plus âpre. Bref la société toucouleur, d'un point de vue évolutionniste, paraît plus "avancée" que la société maure : le changement y est plus facile, la "lutte de classe" y est plus sen-

sible. Mais ce dynamisme est payé par une tension et un déséquilibre plus grands. Du moins en est-il ainsi dans le cadre de l'histoire traditionnelle. On verra ce qu'il en est de ces caractères structurels pris dans les configurations coloniale et post-coloniale.

C - Fonction cognitive et affectivité

Comme les techniques économiques et sociales de base, c'est-à-dire les modes objectifs de rapport avec la nature et avec les autres, la langue maternelle (238) et la sagesse collective genuine de la société toucouleur, c'est-à-dire l'expression et l'interprétation de ces rapports, se rattachent étroitement au monde négro-africain. Or les traits spécifiques des fonctions d'appréhension et d'expression du réel propres à ce monde ont été abondamment décrits par les théoriciens de la négritude et les ethnologues africanistes quoique de manière surtout qualitative.

Si l'exigence de cohérence y est aussi grande que dans d'autres langues et d'autres cultures, elle se manifeste d'une autre manière par une saisie plus intuitive, globale et concrète, que discursive, analytique et abstraite, et une expression plus symbolique et imagée, voire rythmique et gestuelle, que formelle et conceptuelle.

Il n'est donc pas étonnant que les modes d'expression ludiques (239) et artistiques, le "génie" originel toucouleur, contrastent avec ceux des Maures. On pourrait, dans cette perspective, pousser une étude comparative de la poésie propre à chaque ethnie ou même des réunions-palabres toucouleurs et des discussions quelque peu scolastiques sinon sophistiques dont sont friands les Maures. La seconde est un jeu intellectuel où l'affectivité n'est pas absente, mais extrêmement médiatisée, passant dans le contenu humoristique ou polémique de la conversation. La première aura plus de redondance et moins de précision conceptuelle, mais la vie affective y sera directement extériorisée. C'est ainsi qu'on a pu la comparer à un sociodrame. De même la danse toucouleur, pourtant déjà assagie par l'influence islamique, a-t-elle quelque chose du psychodrame : on s'y exprime totalement et spontanément par des réactions corporelles globales. La danse maure, extrêmement élaborée et maîtrisée, formaliste, se contentant de quelques gestes de mains, de doigts, voire de vibrations, n'est pas aussi directement "parlante" à celui

qui n'en connaît pas le langage.

Quant à cette conception négro-africaine du monde, "considéré comme dynamique et en équilibre instable, sur les ressorts cachés desquels l'initié peut cependant agir, cette conception est fort éloignée de ce qu'enseigne" l'Islam "dont l'univers statique n'obéit qu'aux volontés d'un Dieu omniprésent" (240) et dont la Révélation est en principe ouverte à tous. Or si tous les Toucouleurs sont profondément musulmans, la langue arabe et la culture islamique traditionnelle et scolastique qu'elle véhicule chez les Maures ne sont maîtrisées, on l'a vu, que par une minorité de lettrés de la classe dominante des torobe.

Ces remarques sur les structures mentales de l'individualité toucouleur ont, plus encore que celles des deux rubriques précédentes, un caractère indicatif et hypothétique. Elles seront cependant recoupées et étayées par d'autres moyens dans le dernier chapitre de ce travail sur les attitudes et les opinions du jeune Toucouleur face à la culture occidentale telle qu'elle est transmise par l'enseignement français, tout aussi formel et abstrait, imposé par la colonisation et maintenu après elle.

2. Les dimensions de la conscience ethnique toucouleur

A - Les Futankobe, Halpularen

De multiples observations éparses dans les pages précédentes indiquent clairement, à notre avis, les deux caractères fondamentaux du sentiment d'identité collectif qui peut être partagé par les membres de l'ethnie toucouleur.

Le noeud incontestable de ce sentiment, c'est l'attachement viscéral de chaque Toucouleur à sa terre du Fouta-Toro, cette terre porteuse de mil deux fois chaque année grâce à son labeur (241) et qui le distingue non seulement des nomades maures et peuls, mais aussi des autres ethnies paysannes négro-africaines du sahel. Cet attachement est à la source de la longue histoire mouvementée et de la complexe stratification d'ordres et de castes, devenues elles-mêmes précieux héritage commun : terre indéfiniment reprise et dé-

fendue contre les envieux qui voulaient jouir de ses fruits sans donner l'équivalent en travail; âprement disputée et finalement partagée entre groupes rivaux au prix de l'établissement de multiples liens d'interdépendance, possédée et transmise collectivement et quasi religieusement, par parcelles, dans chaque lignage - bref, cet attachement à la terre est la source de l'unité territoriale, linguistique, historico-sociale de l'ethnie toucouleur.

B - La double référence idéologique

Mais cette identité ne va pas sans contradictions. Pour se constituer et se maintenir, la société toucouleur traditionnelle a dû assimiler de multiples apports ethniques et idéologiques. Cette puissance d'assimilation est payée par un équilibre plus instable et une cohésion plus difficile. En particulier pour devenir elle-même, défendre son territoire et en conquérir d'autres, elle a dû faire de l'idéologie de ceux qui la menaçaient le plus son idéologie dominante : c'est le mouvement torodo des XVIIe, XVIIIe siècles. Il en résulte un système de référence ambigu sinon double.

Dans quel langage et quel registre culturel le Toucouleur va-t-il saisir et exprimer son identité ? Les coordonnées négro-peuls sont relativement dépréciées en tant que "païennes" par l'idéologie dominante et du reste profondément altérées et modifiées par plusieurs siècles d'islamisation. De plus le Toucouleur tient à se signaler comme champion de l'Islam en face des ethnies noires voisines obstinément païennes ou plus récemment islamisées (242). Il va donc se définir d'abord comme musulman, mais s'il a fait profondément siens, dans leur simplicité, les rites et les dogmes de l'Islam, il n'en sent pas moins le contexte culturel arabe qui porte et exprime cette foi comme différent du sien. C'est par là qu'il se distingue consciemment de son voisin maure qui lui, quelle que soit son origine ethnique, a gardé ou retrouvé de manière étrangement pure la langue et les coutumes de la vie bédouine dont l'Islam est issu.

Cette ambiguïté est assez fortement ressentie pour que Yaya Wane, lui-même Toucouleur torodo et musulman, parle, au terme de son étude sur sa propre ethnie, d'une "première acculturation" et même d'une "première colonisation" arabo-islamique (243) dont la

seconde est évidemment l'oeuvre de l'impérialisme français. Certes, dans le contexte historique et social traditionnel, c'est l'affaire des idéologues torobe de s'accommoder de ce problème qu'ils ont créé à leur usage. Ils ont su, dans ce cadre, se définir tour à tour comme paysans noirs du Fleuve en face des Maures et comme musulmans en face des autres Noirs ou des premiers commerçants blancs. On verra que, par contre, dans le cadre colonial et néo-colonial où l'ethnie toucouleur se trouvera en partie intégrée dans la même entité socio-politique que l'ethnie maure et tout entière affrontée à la même culture dominante occidentale, le problème prendra toute son acuité (244).

Troisième Section - FORMATIONS SOCIALES TOUCOULEUR ET MAURE ET SYSTEME TRADITIONNEL OUEST-AFRICAIN

Etudiant tout au long de cette Partie les formations socio-économiques maure puis toucouleur, nous n'avons cessé, surtout dans le deuxième cas, d'opposer ou de comparer tel ou tel de leurs traits. Le procédé est souvent inévitable dans la mesure où les deux sociétés ont effectivement entretenu des rapports historiques multiséculaires à tous les niveaux et se sont influencées réciproquement dans la formation et l'évolution de leurs structures. Il est aussi fécond, comme toute méthode comparative, si l'on pense que, toutes choses relativement égales d'ailleurs, des phénomènes analogues doivent avoir des causes analogues, des phénomènes opposés des causes contraires. Enfin il est utile dans notre perspective, si l'on se rappelle que notre intention n'est pas de dresser des modèles abstraits de sociétés traditionnelles qui n'existent plus et qui, au niveau formel où nous pouvons les appréhender, n'ont jamais existé, mais d'étudier ces structures traditionnelles comme des composantes de base du système post-colonial actuel et de sa genèse. C'est précisément dans ce but qu'il est temps, en conclusion, de reprendre systématiquement cette comparaison afin d'essayer d'établir sans ambiguïté d'une part les différences spécifiques de ces deux formations et leurs causes, d'autre part les analogies structurelles qui pourraient exister entre elles et permettraient de les ranger dans un même système social, au sens typologique que nous avons donné à ce terme (245).

I

LES DIFFERENCES SPECIFIQUES : LE NOMADISME PASTORAL ET LA CULTURE SEDENTAIRE OU LES OPPOSES COMPLEMENTAIRES

---

1. Les positions idéalistes du problème comparatif

A - Présentation de ces problématiques

Il importe tout d'abord de faire un sort à deux manières courantes et traditionnelles de poser le problème comparatif, à notre avis aussi partielles, abstraites et finalement idéologiques l'une que l'autre.

a) Le dualisme substantiel

Il est tentant en effet au terme d'une étude comparative comme la nôtre de prendre un des couples de termes opposés, de l'isoler du contexte et, ainsi hypostasié, d'en faire le noeud explicatif de tout le reste. On aura ainsi le Nomade et le Sédentaire, ou le Pasteur et l'Agriculteur, ou plus souvent encore le Blanc ou l'Arabe et le Noir. Cette dernière opposition est d'autant plus séduisante pour l'esprit qu'elle paraît plus évidente et qu'elle s'étend à l'échelle du continent. Dans cette perspective, la Mauritanie n'apparaît plus que le segment extrême d'une ligne de démarcation qui traverse le continent de part en part à travers le Mali, le Niger, le Nigéria, le Tchad, dont l'autre extrémité serait le Soudan, ou même les Somalies ancienne et actuelle. Tout au long de cette ligne relativement mouvante se sont affrontés séculairement l'Afrique blanche et l'Afrique noire, ou le nomade et le sédentaire ou

encore le musulman et l'animiste. On se servira de l'un ou l'autre de ces couples opposés non seulement pour expliquer les autres, mais pour justifier les événements et crises historiques passés et actuels de toutes ces régions.

On n'en finirait pas de répertorier tous les ouvrages qui s'inspirent d'une problématique de ce genre. Elle est plus manifeste dans ceux, magistraux, qui prétendent envisager la question à l'échelle du continent et des siècles. On peut citer à titre d'exemple les oeuvres célèbres de Léo Frobenius (246) où il oppose l'Ethiopien (ou Négro-africain) à l'Hamite (ou Arabo-berbère), la "civilisation mystique" et le "réalisme romantique" de l'un à la "civilisation magique" et au "réalisme rationaliste" de l'autre, etc. Dans une perspective plus historique, les livres plus récents de Cheikh Anta Diop (247) n'échappent pas au mythe de cette opposition figée et tranchée entre deux termes dont l'un, ici le Nègre, est en général privilégié par rapport à l'autre. Mais de manière moins visible et plus épisodique une multitude de livres, monographies, articles (248) d'ordre "ethno-culturel" sont sous-tendus par cette même problématique, dès qu'ils abordent le sujet. C'est particulièrement fréquent pendant la période coloniale (249), nous aurons l'occasion de le constater dans la Deuxième Partie de cette étude.

b) L'harmonie substantielle

A vrai dire, cette perspective est plus rarement et totalement adoptée. Il est difficile de nier des traits différentiels aussi accusés. Mais on s'efforcera de montrer leur complémentarité culminant dans une synthèse "dialectique" harmonieuse, plutôt que leur opposition irréconciliable. On soulignera les multiples apports réciproques d'un bord à l'autre. On affirmera que la symbiose ethnique et culturelle qui en résulte est plus importante que les différences qui demeurent. L'enracinement de l'Islam chez les uns et les autres sera un argument particulièrement utilisé à l'appui de cette thèse. Celle-ci inspire la plupart des écrits de spécialistes africains, blancs ou noirs, publiés depuis l'ère des décolonisations et des indépendances. On en trouvera l'écho dans les discours du Président Moktar ould Daddah étudiés dans la Troisième Partie de ce travail. Mais la leçon magistrale prononcée à l'Université du Caire en 1967 par L.-S. Senghor et intitulée "Négritude et arabité" est à notre avis un modèle du genre (250).

B - Critique de ces problématiques

a) Visions unilatérales et donc partielles

Sans nier l'érudition de beaucoup de ces travaux, ni la richesse de certains de leurs points de vue, on peut en général d'abord leur reprocher de n'avoir pas su éviter une lecture unilatérale et donc partielle des faits, si aisée dans un tel sujet. Ainsi, dans le premier cas, où l'on veut montrer une hétérogénéité radicale, même en laissant de côté la difficile question des races au sens de l'anthropologie physique, il faudrait noter et expliquer les variations dans la distribution des facteurs économiques, politiques, culturels qui chaque fois composent des structures oppositionnelles, avant de simplifier cette opposition en "Afrique noire" et "Afrique blanche" et de l'étendre au continent dans toute sa largeur. Remarquons à titre d'exemple que ceux qui sont appelés traditionnellement ou s'appellent Arabes sont tantôt des Berbères (Touareg), tantôt des Peuls semi-sédentaires, tantôt des Noirs pasteurs nomades (Toubou du Tchad), tantôt des Noirs sédentaires, mais guerriers ou commerçants islamisés (Haoussa du Nigeria), etc. Les partenaires peuvent être Peuls ou Négro-africains, musulmans, "animistes" ou christianisés. Dans le second cas, où il s'agit de souligner une complémentarité harmonieuse, on passe pudiquement, sans les expliquer non plus, sur des siècles de guerres et d'esclavage : exploitations économiques, dominations politiques, affrontements idéologiques qui le plus souvent, comme chez les Toucouleurs, n'opposent pas seulement une formation ethnique à une autre mais, en même temps, dessinent la structure conflictuelle interne de chaque ethnie.

b) Visions abstraites

Mais ce qu'on peut reprocher surtout à ces deux perspectives, c'est leur défaut d'explication et d'efficacité scientifique. Dans les deux cas, on abstrait des caractères infra-sociaux (cadres géographiques, races, ethnies) et / ou superstructurels (culture, psychologie) qui n'existent et ne peuvent se comprendre que comme éléments d'une structure sociale complexe et d'une dialectique historique aléatoire. Histoire et sociétés deviennent le fruit d'un déterminisme géographique ou physique et / ou d'une vocation spirituelle transcendante. A la source de ces représentations, on trouve plus ou moins explicites, pour les opposer ou les lier, les deux

archétypes : l'âme arabe ou berbère, l'éternel Bédouin individualiste, anarchique, etc., d'une part; l'âme noire, le génie nègre de la communion dans le rythme et le symbole, d'autre part.

Nous avons critiqué dans l'Introduction de ce travail les présupposés idéalistes qui sous-tendent de telles visions et les critères épistémologiques qu'elles utilisent. Ce qui donne sens à l'énorme documentation hétéroclite de Frobenius, par exemple, c'est la philosophie hégélienne de l'esprit objectif. Senghor pour définir négritude et arabité se réfère, outre à ce dernier, aux Lois physiologiques de l'évolution des peuples de G. Le Bon (251) et à La caractérologie ethnique de P. Grieger !

Aujourd'hui, ce sont plus couramment les bases épistémologiques de l'anthropologie culturelle, de la psychologie des peuples, de l'ethno-psychanalyse ou de quelque autre psycho-sociologie qui sont adoptées. Mais, dans tous les cas, de traits raciaux, ethniques, culturels ou psychologiques qui, justement parce que perçus comme évidences premières et confuses, devraient être expliqués, on tend à faire des facteurs généraux explicatifs de tout le reste. Ils risquent alors de devenir des entités "métaphysiques" au sens comtien du terme, qui n'expliquent pas plus les phénomènes socio-historiques que l'âme végétative n'explique les phénomènes vitaux.

Une autre représentation moins naïve, particulièrement fréquente quand il s'agit de comparer cette fois histoire européenne et histoire traditionnelle du Tiers-Monde, ou société européenne développée et sociétés archaïques sous-développées, consiste à énumérer empiriquement des facteurs explicatifs d'ordre différent sans chercher à les pondérer et à les relier entre eux. Cela revient souvent à faire appel aux facteurs psychologiques et idéologiques, isolés de leur contexte, chaque fois qu'on n'en voit pas d'autres directement à l'oeuvre, à en faire également des causes générales et vagues surtout dans les sociétés et l'histoire traditionnelles.

Ainsi un éminent historien contemporain de l'Afrique noire précoloniale parle-t-il de facteurs géographiques, économiques, démographiques, mais la "spécificité de l'histoire africaine" lui paraît due à l'importance des facteurs psychologiques et religieux. Comme traits dominants de ce "substrat psychologique", "essentiel à la compréhension de l'histoire africaine" (252), il signale le "conservatisme" opposé au "sens de l'évolution inhérent à l'Européen" et le "sens communautaire" opposé à l'"individualisme euro-

péen"; le dernier explique "la révolution économique, l'expansion commerciale, l'extraordinaire essor du crédit, les premières victoires du capitalisme moderne", en tant que "révolte de la conscience humaine contre la conscience collective", cet individualisme "a donc eu des conséquences considérables" (253). Ces traits différentiels ne sont évidemment pas niables. La question est de savoir s'ils peuvent expliquer vraiment sans avoir besoin d'être expliqués eux-mêmes si, en particulier, ces traits sont propres aux Européens ou à toute société marchande, surtout capitaliste. On peut se demander si, dans la même perspective, "le substrat psychologique" européen n'apparaîtrait pas essentiel à la compréhension de l'évolution curieuse de ce continent aux yeux d'un chroniqueur africain.

De même un économiste compétent s'interrogeant sur les causes du "démarrage de l'économie européenne" estime qu'il est dû à "une conjonction rare et imprévisible de circonstances ... à la rencontre imprévisible de plusieurs séries indépendamment prévisibles". Il énumère ainsi une "série technique" ("production de masse à bon marché"), une "série scientifique" ("suite extraordinaire de savants"), une "série démographique" (croissance de la population à partir du XVIe siècle), une "série géographique" (grandes découvertes), une "série politique" (Etats organisés constituant de "grands espaces économiques intégrés"), enfin une "série culturelle" (incitant l'homme à "rechercher le progrès sur terre"). Dans ces conditions, le développement précoce de l'Europe apparaît comme un hasard miraculeux qui ne saurait indisposer la susceptibilité de ceux qui sont restés sous-développés. Cependant la série scientifique et la série culturelle semblent constituer ensemble ce "je ne sais quoi" qui a rendu possible l'efficace des autres séries, les "fondements intellectuels de la société industrielle" (254).

En tout cas lorsque le même auteur s'interroge sur les causes de la stagnation économique et du sous-développement des pays de civilisation musulmane, il trouve que le seul facteur qui ait vraiment fait défaut c'est le facteur culturel, la mutation de "l'attitude de l'homme devant la nature" : "la mentalité traditionnelle de l'Islam n'a pas favorisé le développement du capitalisme". Il estime par contre que "le sens particulier du collectif qui est caractéristique de l'Islam peut aujourd'hui devenir un moteur du progrès économique" (255).

L'évolution différente des "séries" analysées par l'auteur

ne nous paraît au contraire "prévisible", et du reste aujourd'hui seulement, que dans leurs rapports dialectiques les unes avec les autres. Nous essayerons de préciser plus loin pourquoi, pour nous, "sens communautaire" ou "sens collectif" ne sont pas spécifiques de la "mentalité de l'Islam" ou du "substrat psychologique négro-africain", pas plus qu'esprit d'entreprise, individualisme, etc., ne sont "inhérents à l'Européen". Les uns et les autres traits sont fonctions de structures socio-économiques de base maintenues ou dissoutes sous l'effet de variables du même ordre repérables historiquement. Quant à l'importance effectivement très grande des facteurs idéologiques et psychologiques dans les sociétés traditionnelles, c'est à notre avis la nature des rapports d'exploitation, fondés sur les rapports de production propres à celles-ci, qui doit l'expliquer.

c) Visions idéologiques

Plus elles sont ainsi illusoires et renversées, plus de telles systématisations sont idéologiques. On comprendra mieux plus loin comment elles constituent des représentations du passé propres aux classes dominantes des systèmes colonial et post-colonial. En effet, parce que partielles et abstraites, elles n'arrivent pas à expliquer de manière satisfaisante scientifiquement la réalité socio-historique. Mais de plus, en ignorant ou en sous-estimant les déterminations socio-économiques fondamentales, en séparant les aspects culturels, psychologiques et / ou physiologiques de leurs liens avec ces déterminations, et du coup en niant leur contingence historique, on dissimule la structure et le dynamisme véritables de cette réalité sociale, mais on justifie, consciemment ou non, des pratiques sociales qui dans tous les cas sont conservatrices.

Que l'on tende en effet à se représenter les formations sociales traditionnelles et leurs rapports en termes de dualisme métaphysique ou d'harmonie primitive, de toutes façons ce sont toujours des noyaux psychologiques et / ou sociologiques qui sont pensés comme les premiers moteurs immobiles de ces constellations sociales et expliquent leur force d'attraction ou de répulsion. On est donc amené à retrouver sans s'étonner l'essence inaltérable de ces sociétés sous leurs transformations phénoménales, à exalter et défendre celles-là contre celles-ci. S'il faut quand même accepter une évolution inévitable, on est fondé à affirmer logiquement que

le "changement des mentalités" doit précéder et primer celui des rapports sociaux et que le premier est, sinon impossible, du moins oeuvre délicate et de longue haleine.

Plus précisément, la thèse du dualisme métaphysique est soutenue avec prédilection par les théoriciens et idéologues situés dans la mouvance de l'impérialisme colonial et post-colonial, tandis que celle de l'harmonie primitive est illustrée plutôt par ceux des nouvelles classes dirigeantes autochtones à la tête des jeunes Etats indépendants.

La première en effet sert encore couramment à donner le dernier mot des conflits qui secouent les sociétés sous-développées africaines actuelles, quand la permanence ou la résurgence d'antagonismes ethnico-psychologiques traditionnels est présentée comme l'explication nécessaire et suffisante de ces conflits (256). On verra plus loin comment, dans cette perspective, la société mauritanienne actuelle et son histoire peuvent n'apparaître que comme la répétition d'histoires déjà jouées et bien connues entre Maures et Noirs, marabouts et guerriers, etc., les premiers termes, dans la conjoncture actuelle, l'emportant sur les seconds. Mais la même thèse a plus généralement et profondément vicié un grand nombre des recherches, par ailleurs souvent très documentées et compétentes, des historiens, ethnologues, sociologues africanistes de la période coloniale. On la trouve développée avec abondance et netteté dans les travaux portant sur l'Afrique du Nord et surtout l'Algérie considérée jusqu'à la fin comme le joyau et le modèle de l'entreprise coloniale française. Dans ce cas, ce n'est plus l'opposition entre Noirs et Blancs, mais celle entre Arabes et Berbères ou nomades et sédentaires. Cette opposition éternelle et irréductible aurait expliqué l'incapacité congénitale des Algériens à constituer un Etat et une nation et justifié explicitement souvent ou implicitement, l'entreprise coloniale (257). L'issue brutale de cette entreprise en Algérie explique que c'est aussi dans le cas du Maghreb que le mécanisme idéologique propre à de telles interprétations ait été déjà le plus clairement démonté (258). Les Français, souvent originaires d'Algérie, qui furent chargés de penser la "politique musulmane" de la France en A.O.F. ont été formés à cette école. Ils souligneront avec insistance l'origine berbère des Maures qui se veulent tous arabes et expliqueront par cette origine les traits dominants de leurs coutumes et de leur psychologie. Mais ils auront ten-

dance par contre à les opposer, en tant que Blancs, aux Noirs pour expliquer par exemple la connaturalité de l'Islam dans un cas, son caractère artificiel dans l'autre (259).

La tendance à montrer dans les rapports ethniques traditionnels, et d'abord entre Blancs et Noirs, une "symbiose complémentaire des valeurs" réalisée d'abord "au niveau des races" par "une symbiose par métissage" (260) fut d'abord une réaction militante des intellectuels africains contre l'idéologie et la politique coloniales du "diviser pour régner". Devenue partie intégrante des idéologies officielles des nouveaux pouvoirs, elle consiste alors souvent à nier les divisions pour continuer à régner, en idéalisant un passé précolonial d'égalité intra-ethnique et de complémentarité inter-ethnique.

2. Pour une position matérialiste et dialectique du problème

A - Le principe épistémologique des rapports et des différences : tâches essentielles primaires et secondaires

Si l'on a insisté sur ces problématiques, c'est que des perspectives idéalistes, partielles, abstraites et finalement idéologiques menacent toujours d'inspirer sinon la construction du moins l'interprétation de toute analyse comparative de deux formations sociales, particulièrement quand elles sont traditionnelles et ont des caractères ethniques et raciaux prononcés. Or de telles analyses comparatives sont inhérentes à l'étude de la formation d'une société nationale pluri-ethnique que poursuit ce travail. Il voudrait, sans éviter le problème, se démarquer une fois pour toutes sans ambiguïté de toute interprétation de ce genre.

Pour cela la bonne méthode, à notre avis, consiste à reprendre le fil épistémologique qui a été tracé dans l'Introduction de cette étude (261) et suivi déjà dans les chapitres précédents pour l'analyse de chaque ethnie. Ce qui définit un groupe social et donc le distingue essentiellement d'un autre, c'est d'abord les modalités selon lesquelles il exerce "les tâches essentielles primaires" (262) nécessaires à la production et à la reproduction ma-

térielle et donc sociale de son existence. L'organisation de ces tâches fait appel à la capacité d'adaptation et d'invention du groupe social. Elle est donc affectée d'un certain coefficient de contingence historique. Nul ne pourrait la déduire a priori. Mais elle doit tenir compte d'un certain nombre de données écologiques (les conditions naturelles), démographiques (les conditions de la reproduction physique) et finalement économiques (les conditions de la production et de la consommation ou "loi de la valeur") qui constituent un réseau plus ou moins serré de déterminismes que l'analyse peut repérer et inventorier et qui limitent plus ou moins étroitement les modes possibles d'organisation.

C'est en recueillant autant que possible toutes ces données que nous avons essayé de qualifier dans le premier chapitre de chacune des deux sections de cette Partie deux structures socio-économiques de base ou, si l'on veut, deux modes de production au sens marxiste classique du terme : combinaison dialectique de forces productives et de rapports de production. C'est le mode de production du nomadisme pastoral et de l'agriculture sédentaire.

Tout groupe social remplit aussi nécessairement "des tâches essentielles secondaires" qui visent "à maximiser par la compétition et éventuellement par la lutte les avantages dont jouissent ses membres et particulièrement ses membres privilégiés" (263). C'est l'organisation de ces tâches qui définit les niveaux politiques et idéologiques et qui ont été étudiés pour les formations sociales qui nous intéressent dans le deuxième chapitre des sections précédentes. Les modalités précises que prend l'exercice de ces tâches ont un caractère contingent plus accusé que les premières et on a dû faire largement appel à l'histoire pour rendre compte des structures d'ordres et de castes et des formes idéologiques dominantes propres à chacune de ces formations. Elles n'en sont pas moins conditionnées par le mode de production de base : aucune structure politique ne peut s'établir et se maintenir si elle n'assure pas de manière suffisante l'exercice des tâches primaires; aucune forme idéologique ne peut être acceptée quand elle ne justifie pas suffisamment l'ordre inégalitaire établi dans la répartition des richesses, du pouvoir et du prestige.

Ce n'est qu'en dernier lieu, épistémologiquement, qu'on peut étudier ce qui a été appelé les "formes sociales de l'individualité" et "les dimensions de la conscience ethnique". Elles peu-

vent paraître plus déterminantes à cause de cette illusion d'optique qui fait qu'elles sont saisies les premières intuitivement par l'observateur d'une autre culture. Elles peuvent paraître indépendantes parce que leur articulation avec les structures économiques et politiques est médiatisée par un système éducatif, garant de leur reproduction, et qui évolue normalement plus lentement qu'elles. Il n'en reste pas moins que "les rapports organisés autour des tâches" primaires "ont une répercussion sur toute la vie sociale. Toutes les autres formes de relation et de conscience doivent s'adapter à ces rapports alors que la réciproque n'est pas vraie" (264). On peut connaître avec précision une formation sociale donnée en tant que système socio-économique en faisant abstraction à la rigueur de ces dimensions à la fois sociales et subjectives. On ne peut expliquer ces dernières sans se référer à ce système dont en dernière analyse elles sont fonctions(265). Il n'y a donc pas, pour nous, l'éternel Arabe nomade, l'éternel Noir sédentaire, mais des individus de constitution physique donnée qui parce que, et aussi longtemps que, ils sont intégrés dans un système de production déterminé historiquement et structurellement ont des déterminations psychologiques communes et un sentiment collectif d'identité.

B - Pasteurs nomades et agriculteurs sédentaires ou les opposés complémentaires

Si c'est d'abord au niveau des modes de production que se différencient spécifiquement deux formations sociales, c'est à ce niveau qu'il faut d'abord saisir les oppositions et les rapports entre elles. Or il apparaît qu'entre nomadisme pastoral et agriculture sédentaire dans le monde précapitaliste, il y a une relation dialectique.

Complémentaires, nomades et sédentaires le sont parce que les produits de l'élevage s'échangent aisément contre les produits de la terre et sont appréciés réciproquement. Ils le sont aussi parce que, si seule la vie sédentaire exige ou permet une diversification et une augmentation de la production artisanale, la création de marchés fixes (et donc la constitution de pouvoirs centralisés et définis territorialement), seule la vie nomade permet l'échange de ces produits à longue distance et y prédispose par le contact

entre sociétés différentes et parce que la richesse essentielle du nomade est aliénable. Avec les produits s'échangent des idées et des croyances, se nouent des alliances politico-familiales.

Mais cette complémentarité économique est aussi bien une rivalité pour la maîtrise de la production et de la circulation des biens et d'abord pour l'appropriation des terres limitrophes comme pâturages ou comme champs. Il y a donc lutte politique perpétuelle des uns contre les autres pour assurer les avantages dus à leurs modes de production. Dans cette rivalité s'aiguisent la conscience des comportements différentiels et de l'identité ethnique de chaque groupe. L'histoire de la Mauritanie, comme celle de l'Afrique de l'Ouest, jusqu'à l'époque immédiatement pré-coloniale (266), est celle d'une succession d'alliances et de guerres non seulement entre ethnies nomades et ethnies sédentaires, mais entre chefs de lignages nomades et sédentaires alliés ensemble contre d'autres.

Marx et Engels, étudiant les modes de production d'Asie, d'Europe de l'Est ou d'Amérique avant la pénétration impérialiste occidentale, ou d'Europe occidentale avant la société féodale, ont plus d'une fois souligné cette opposition complémentaire entre nomadisme pastoral et agriculture sédentaire (267). Ils ont remarqué qu'il ne s'agit pas d'un antagonisme statique et figé, mais d'un mouvement dialectique constitutif de l'histoire pré-capitaliste. Les nomades tendent à se sédentariser pour s'emparer des terres riches et sûres ou des marchés, ou simplement pour survivre parce que, en surnombre, leurs possibilités de production ne peuvent suffire à leurs besoins de consommation. Pour des raisons analogues, ou parce que repoussés par les premiers, les sédentaires sont poussés ou contraints à se "nomadifier" à leur tour. Il y a ainsi un mouvement de migration qui remet en cause incessamment les équilibres économiques et politiques acquis, provoqué lui-même par la contradiction dans les modes de production pré-industriels entre la reproduction simple, quasi stagnante, des ressources et la reproduction, à certaines époques et en certains lieux, élargie, croissante, de la population. C'est essentiellement grâce aux nomades que les sociétés de paysans sédentaires connaissent des produits, des coutumes et des croyances étrangers. Mais qu'ils se confondent avec la masse de la population ou qu'ils en constituent une caste ou un ordre dominant, les nomades sédentarisés finissent toujours par en adopter les moeurs : les vaincus triomphent ainsi de leurs conquérants.

On peut retrouver la trace de ces mouvements dans les structures actuelles des populations du Fleuve. On a vu que la société toucouleur, elle-même qualifiée par son enracinement paysan, est le produit de multiples groupes ethniques négro-africains immigrés d'ailleurs et de Peuls anciens nomades pasteurs. Mais en outre on y trouve, comme dans les ethnies noires voisines des villages ou quartiers de villages dont les habitants sont des descendants de tribus, fractions ou familles berbères ou arabes. Négrifiés au cours des siècles, devenus paysans, ils ne se distinguent plus que par des anthroponymes déformés et quelques traditions lointaines (268). On verra que le processus est loin de s'être arrêté avec la colonisation. Inversement, la surpopulation et le manque de terres expliquent sans doute aussi bien l'émigration vers le Sud d'ethnies anciennement fixées au Fouta comme les Serer que le dynamisme conquérant des Toucouleurs et autres poularophones aux XVIIIe et XIXe siècles.

Mais ces mouvements autour du Fleuve ne sont qu'un cas particulier d'un phénomène aussi universel en Afrique qu'ailleurs. On sait l'ampleur et la complexité des migrations ethniques en Afrique noire jusqu'à la veille de la colonisation et leur importance dans la constitution des formations sociales les plus complexes et dynamiques jusqu'à cette époque. Il convient aussi de se rappeler que la dialectique nomades-sédentaires est la source de l'empire et de la civilisation arabo-islamique et le moteur de son apogée comme de sa décadence (269). C'est justement le génie d'Ibn Khaldoun d'avoir clairement montré ce rôle moteur dans l'histoire du Maghreb et d'avoir aperçu les causes et effets économiques et politiques de cette dialectique au lieu de la réduire au duel mythique et éternellement recommencé de deux entités abstraites.

On peut résumer en langage moderne ce qu'avait pressenti l'auteur de la Moukadima, c'est-à-dire pourquoi la contradiction est toujours à nouveau nécessairement reposée sans jamais être définitivement surmontée. Tant que les moyens de production et de subsistance sont "naturels", terres ou animaux, le nomadisme pastoral ou l'agriculture sédentaire s'imposent selon les régions comme modes de production dominants et séparés. Autrement dit, s'il est fort rare que telle ethnie ou telle tribu n'ait pas été au cours de son histoire tantôt nomade, tantôt sédentaire (270), il est inévitable qu'en Mauritanie, comme tout le long de la bande sahélienne, il y

ait toujours eu face à face des nomades et des sédentaires. Mais tant que les uns et les autres vivent pour l'essentiel en autosubsistance, n'échangeant qu'un très modeste surplus de leur production ou des objets de luxe produits ailleurs, ils sont complémentaires et opposés sans que les uns puissent jamais dominer vraiment les autres.

Pour que l'un des deux modes de production devienne supérieur à l'autre, il faudrait qu'il en vienne à affecter directement une part importante de sa production à l'échange. Pour que cette supériorité devienne définitive, il faudrait que producteurs et échangistes en viennent à constituer des classes spécifiques opposées aux structures économico-sociales qui les ont secrétés. Ces deux conditions peuvent être remplies dans le cas d'une société sédentaire qui en vient à combiner en son sein élevage et agriculture. Des raisons (dont l'exposé sort du cadre de cette étude) peuvent expliquer le fait que la première condition ait été réalisée partiellement dans le monde arabe, et au Maghreb en particulier, et que la seconde condition ne l'ait été qu'en Europe occidentale et peut-être au Japon (271). On peut constater que ni l'une ni l'autre ne furent jamais remplies dans le cas de la société toucouleur et des sociétés d'Afrique noire en général. Nous essayerons de l'expliquer dans le chapitre suivant.

Quoi qu'il en soit, hormis ces cas historiques où la contradiction est résolue au profit des sédentaires, il y a à peu près égalité économique entre les types de formation sociale, mais non pas égalité guerrière. La supériorité appartient en général de ce point de vue aux nomades. Ceux-ci par définition sont plus mobiles et rapides. Ce sont la plupart du temps des cavaliers. Ils sont plus habitués, entre eux déjà, à l'autodéfense agressive. Ils ont toujours le besoin de grands espaces pour leurs troupeaux et le goût d'opérations de commerce-pillage. Ils imposent donc souvent leur suprématie aux sédentaires comme, en Mauritanie, au temps des Almoravides ou des derniers souverains peuls Denianké. Les sédentaires ont besoin de longues périodes paisibles et laborieuses pour voir croître leurs semences et récolter leurs moissons. Ils sont donc peu portés aux actions offensives, mais le poids des tributs ou la fréquence des exactions les contraint périodiquement à des réactions défensives comme fut celle, efficace, des torobe.

Pacifiques ou belliqueuses, d'égalité ou de subordination,

ces relations restent toujours des rapports à distance entre deux formations sociales distinctes. Dans les conditions économiques susdites, en effet, les partenaires peuvent changer mais les termes demeurent et le mouvement d'opposition complémentaire se reproduit.

3. Arabo-berbères et Négro-africains : ethnies, races, racisme, et structures socio-économiques

Mais, dira-t-on, même si la relation entre nomades et sédentaires est fondamentale et universelle dans le monde précapitaliste, il n'en reste pas moins que les nomades et les sédentaires dont nous nous occupons sont aussi différenciés spécifiquement par leur race, leurs coutumes, leur langue et leur culture. Ces déterminations ne sont-elles pas plus fondamentales et explicatives encore ? Et dans le cas contraire, quelle importance et quel rôle leur attribuer ?

A - Race blanche, race noire

On sait que si les anthropologues s'entendent à définir la race comme un ensemble de caractéristiques physiques d'origine génétique, ils ont beaucoup plus de peine à se mettre d'accord sur les critères à retenir pour classer les races et donc sur leur nombre (272). De toutes façons il est avéré qu'il n'y a pas de race "pure". L'histoire de toute société est entre autres celle d'un métissage perpétuel.

Ainsi le fond génétique des Maures les rattache-t-il sans conteste à la race blanche, celui des Toucouleurs à la race noire. Pourtant, si l'on considère objectivement ce seul critère de la pigmentation, on trouve chez les premiers toutes les nuances du blanc "pâle" au noir foncé, chez les seconds du "jaune" ou du brun clair au brun le plus foncé. Tout le monde sait en Mauritanie qu'Abderrahman ould Bakar, actuel Emir (1970) du Tagant depuis 1918, fils d'un chef de la tribu berbère des Idaouaïch Abakak et d'une captive,

a la peau parfaitement noire. Si les nomades s'appellent eux-mêmes Beidanes, blancs, le nom que leur ont donné les Européens, Maures, los Moros, connote un teint très foncé (273).

C'est que les Maures sont, selon l'expression de l'un d'eux, des "Arabo-berbères mâtinés de Nègres" et les Toucouleurs des Peuls négrifiés ou des "Nègres poularisés", dans tous les cas selon des proportions impossibles à déterminer (274). Quant à l'origine et aux composantes spécifiques des "races" berbère et peul, les spécialistes n'ont pas fini d'en discuter. Toutefois il y a bien un type physique maure et un type physique toucouleur assez spécifié non seulement l'un par rapport à l'autre, mais par rapport aux autres Blancs ou aux autres Noirs. Les Maures sont fins et nerveux, plutôt petits (moyenne 1,66 m), de musculature peu accentuée, avec des membres inférieurs courts. La tête est de forme dolichocéphale, les cheveux frisés et abondants, les traits du visage souvent accentués mais réguliers, etc. (275). Les Toucouleurs sont en moyenne très grands (1,72 m) et ont des membres allongés. Ils sont aussi dolicocéphales, avec des cheveux plus crépus et des traits de visage moins accentués, mais aussi réguliers, un nez droit ou aquilin...

Mais il est impossible d'inférer directement de ces types physiques, fruit de brassages raciaux multi-séculaires, des types de culture spécifique, encore moins des constitutions mentales données. On sait que les recherches nombreuses sur ces points depuis des années, particulièrement aux U.S.A., ont révélé que les raisonnements classiques concluant en ce sens étaient illégitimes ou spécieux, les exemples ou expérimentations prétendant les appuyer techniquement insuffisants ou viciés. Ces recherches tendent toutes à souligner, outre la difficulté de distinguer l'inné de l'acquis, l'importance des facteurs de milieu dans les déterminations et les différenciations du psychisme individuel, et celle de bases socio-économiques historiques dans la formation des traits de personnalité communs à une ethnie ou à une race, comme les Noirs aux Etats-Unis (276).

Tout ce que nous avons vu jusqu'ici manifeste justement qu'on peut être Berbère ou Noir racialement et authentiquement Arabe culturellement et, si cela signifie quelque chose psychologiquement.

B - Ethnie arabo-berbère, ethnie négro-africaine

Les différences raciales, au sens précis du terme, si elles sont certaines, et importantes idéologiquement, ne peuvent donc fonder les différences sociologiques et psychologiques. Plutôt que des races, Maures et Toucouleurs constituent des ethnies selon la signification que nous avons donnée à ce terme, c'est-à-dire sur un territoire et un fonds biologique réel ou mythique communs, des comportements économiques, des types de rapports sociaux, une langue, une idéologie, des croyances partagés. Or par tous ces caractères ces deux ethnies se rattachent à deux mondes différents, l'une à l'aire arabo-islamique, l'autre à l'aire négro-africaine. Sans même parler encore des traits idéologiques et culturels qui peuvent effectivement permettre de parler de négritude et d'arabité, des institutions socio-économiques comme la propriété collective des terres, les pratiques culturales, la famille lignagière étendue et son habitat commun, le système d'alliance entre cousins croisés maternels, les classes d'âge et le rôle des aînés, les hiérarchies de castes professionnelles, etc., se retrouvent avec des nuances dans les sociétés soudanaises voisines des Toucouleurs et dans l'ensemble des sociétés d'Afrique noire; de même le clan patrilinéaire et patriarcal, fermé sur lui-même par son système d'alliance et son régime foncier mais ouvert à la circulation des biens mobiliers, rattache-t-il la société maure aux sociétés du Maghreb et du monde arabe. Comment expliquer à la fois l'extension et le champ assez précisément délimité de ces institutions communes ? Si on ne peut retenir des critères de race à proprement parler, ne faut-il pas parler au moins d'aptitudes ethniques ?

Nous avons essayé de montrer plus haut que tout recours à l'âme ou au génie des peuples constatait ou justifiait par un mystère sans rendre compte scientifiquement. Les explications par le diffusionisme, pour nécessaires et éclairantes qu'elles soient, ne nous semblent pas non plus suffisantes. Dans l'espace, elles font tourner en rond comme dans le cas de l'Afrique noire , ou ramènent à un noyau originel comme dans le cas du monde arabo-islamique qui, pour trouver explication, nous renvoie à son tour dans toutes les directions. Dans le temps, elle nous fait repérer des couches d'influences successives les unes au-dessous des autres sans expliquer comment elles forment une structure ni pourquoi tel élément d'un apport étranger est retenu et non tel autre. Cette problématique

nous fait nous étendre ou remonter in indefinitum en posant à la limite la question insoluble et vaine des origines.

Sans renoncer à ce que nous apprend l'histoire, sans nier non plus le coefficient de contingence qui existe dans la genèse et entre les niveaux des structures sociales maures et toucouleurs, nous avons cherché à en rendre compte à partir des questions économiques et sociales fondamentales qui leur étaient posées dans des conditions données. Si l'on suit la même méthode, il faut penser que des conditions géographiques, démographiques, économiques analogues ont déterminé au Moyen-Orient et en Afrique du Nord d'une part, en Afrique noire d'autre part, des structures socio-économiques, politiques, idéologiques analogues, du moins ont-elles déterminé des coefficients de perméabilité et de résistance analogues aux modèles venus d'ailleurs et imposés. Ainsi se seraient constituées, répandues et délimitées, la "civilisation" arabo-islamique d'une part, la "civilisation" négro-africaine d'autre part. Toutes les études sociologiques et historiques globales de l'une et de l'autre montrent que dans la première le mode de production dominant est celui de pasteurs qui se sédentarisent et s'urbanisent par le commerce et la conquête, dans la seconde d'agriculteurs sédentaires en autosubsistance (277). C'est dans cette perspective qu'il faudrait chercher à notre avis pour expliquer la similitude des institutions énumérées plus haut dans chaque ensemble, mais aussi "l'individualisme fier et rusé de l'Arabe", "le sens communautaire du Noir", les traits dominants de l'Islam et ceux des religions africaines, etc. Cette thèse paraît confirmée par le fait que tout le long de la bande sahélienne les peuples d'origine non pas arabe mais berbère, éthiopienne, noire (278), devenus pasteurs nomades, ont adopté les structures sociales, politiques et idéologiques arabo-islamiques de manière variable mais souvent très pure. On leur reconnaît aussi - ou ils se reconnaissent - un tempérament "arabe". Inversement, les peuples sédentaires du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord, arabisés et islamisés, ont conservé envers et contre tout, avec leur mode de production, un régime foncier et un type d'habitat, un système de parenté d'héritage et de communauté politique, des croyances et pratiques antéislamiques et enfin jusqu'à des formes sociales d'individualité qui, à notre avis, les rapprochent souvent davantage des peuples paysans noirs que des sociétés nomades de leur race ou de leur ethnie. Le cas est bien connu pour les Berbères sé-

dentaires du Maghreb (279).

C - Supériorité ethnique et domination économique

On peut se poser une dernière question sur ce problème des relations entre les deux civilisations arabo-islamique et négro-africaine : pourquoi est-ce la première qui historiquement a surtout pénétré et souvent dominé la seconde et pratiquement jamais l'inverse ? On y répond souvent en proclamant la supériorité morale et intellectuelle de l'Islam arabe, tout en insistant parfois sur ses effets destructeurs du bonheur primitif négro-africain. Pour nous, ce qui explique ce dynamisme et cette expansion, c'est d'abord l'état plus différencié et puissant du système de production en Afrique du Nord et en Egypte. La production marchande y avait acquis une place limitée mais prépondérante : le monde arabe avait besoin des esclaves et surtout de l'or d'Afrique noire, beaucoup plus que celle-ci des produits artisanaux de celui-là. Ce ne sont pas ses qualités intellectuelles ou morales qui ont imposé d'abord l'Islam, ni même le fanatisme guerrier des nomades, mais "l'échange inégal" des commerçants arabes avec les aristocraties d'intermédiaires berbères ou soudanais qui en tiraient également profit. Ce n'est qu'ensuite qu'il est devenu, de manière remarquable, l'idéologie de minorités sociologiques montantes contestant ceux qui les dominaient économiquement et politiquement, même lorsqu'ils étaient les premiers et plus anciens porteurs de cette religion : Almoravides contre royaumes maghrébins, marabouts berbères contre guerriers arabes, torobe toucouleurs contre Maures. Chaque fois aussi, ces nouveaux et meilleurs musulmans sont devenus nouveaux commerçants ou conquérants propagateurs de l'Islam vers le Sud.

D - Racisme et sociétés traditionnelles

Etant donné les différences réelles existant entre Maures et Toucouleurs et l'hégémonie historique, relative et globale, des sociétés arabo-berbères sur les sociétés négro-africaines, ce processus idéologique fonctionne ici comme ailleurs, qui consiste pour

un groupe social à voir les coutumes des autres comme irrationnelles, voire inférieures, et à se fixer sur les différences les plus visibles, de race ou d'ethnie. Maures et Toucouleurs nourrissent donc traditionnellement les uns envers les autres des préjugés et stéréotypes défavorables. On peut en avoir une idée dans les dictons et surnoms traditionnels qu'ils se donnent les uns aux autres ou dans les jugements peu amènes des uns sur les autres rapportés par René Caillé de ses séjours chez les Toucouleurs et les Maures en 1825-1828 (280).

Mais il ne semble pas qu'on puisse parler de racisme au sens propre du terme si l'on entend par là une construction idéologique réputant des différences historiques ou imaginaires comme des infériorités héréditaires et définitives.

Tout d'abord l'Islam, foi partagée par les deux ethnies, est plutôt antiraciste. S'il reconnaît une certaine prééminence à la langue de la Révélation et à la race du Prophète, il est ouvert à toutes les castes et à toutes les races. Du coup celles-ci, dans leur ferveur, se trouvent-elles volontiers une ascendance arabe. L'Islam, pas plus que le christianisme, n'a supprimé l'esclavage tant qu'il était un élément essentiel du système de production des sociétés où il pénétrait, et on sait qu'il l'est resté plus longtemps que dans celles d'Europe comme en témoignent les sociétés maures et toucouleurs actuelles. Il n'a pas non plus introduit cette institution en Afrique noire. Ici comme en Arabie elle préexistait à sa pénétration. Il a plutôt organisé et limité le statut servile en le réservant en principe aux infidèles (et non aux non-arabes) et en recommandant l'affranchissement. S'il a effectivement introduit et organisé le commerce en grand des vies humaines, comme avant lui les Romains ou après lui les Européens, c'est que comme eux c'était pour la civilisation arabe, mais à un degré bien moindre, une condition de son expansion économique. Plutôt que la domination d'une race sur une autre, l'Islam a donc justifié la domination d'aristocraties locales, noires ou blanches, sur leurs sujets païens ou réputés tels.

Le racisme, au sens défini plus haut, semble ne sévir véritablement que lorsqu'il s'agit de justifier des rapports d'exploitation directs et évidents. Ce peut être le cas à l'intérieur des sociétés traditionnelles entre castes et ordres de statuts inégaux. Ce ne l'est pas entre deux sociétés traditionnelles lorsque, comme

ici, nomades et sédentaires entretiennent des relations multiséculaires mais toujours à distance, ont des structures économiques aussi différentes que complémentaires et de niveau égal. On peut comprendre par contre que si Maures et Noirs se trouvent en compétition dans un nouveau système social, introduit et dominé par un troisième partenaire, au niveau économique supérieur, le terrain devienne propice pour que les idéologies et les passions racistes puissent se développer.

Il apparaît, au terme de cette analyse, que les spécificités raciales, ethniques ou psychologiques d'une formation sociale donnée n'ont de sens pour le sociologue que dans le cadre des structures socio-économiques fondamentales qui les informent. C'est d'abord à ce niveau qu'il faut situer les différences entre deux formations sociales pour expliquer leurs rapports, sous peine d'errements idéologiques. Cela doit permettre aussi de mieux comprendre leur évolution respective sous l'impact du même impérialisme. Auparavant, il convient de se demander dans la même intention si, face au système capitaliste occidental, on peut envisager les deux formations sociales étudiées comme des modalités d'un même système traditionnel africain.

II

LES ANALOGIES STRUCTURELLES : UN SYSTEME SOCIAL TRADITIONNEL OUEST-AFRICAIN

1. Les formations sociales maure et toucouleur par rapport aux typologies des sociétés pré capitalistes

Le problème de savoir si les deux formations sociales étudiées présentent des analogies structurelles, et lesquelles, peut être posé comme une question de terminologie. Est-il heureux de qualifier nos deux sociétés de "primitives" ou "archaïques" ? Faut-il les ranger dans un des trois "modes de production" précapitalistes retenus par la tradition marxiste dogmatique ou dans un "mode de production asiatique", voire "un mode de production africain, distingués par la recherche marxienne actuelle ? Si la question peut paraître formelle, sa discussion ne le sera pas car nous nous référons à deux formations sociales concrètes que nous avons pour ainsi dire sous les yeux maintenant et parce que nous cherchons pour elles un concept générique précis et opératoire dans l'objectif de notre recherche.

A - Les concepts de société primitive ou archaïque

a) Les critères traditionnels du primitif et de l'archaïque

Le concept de société primitive employé avec faveur depuis Spencer jusqu'à Durkheim a été critiqué depuis longtemps. On lui a d'abord reproché sa perspective implicite ou explicite naïvement

évolutionniste et ethnocentrique. Le savant européen y enfermait toutes les variétés de formations sociales contemporaines qui n'étaient pas la sienne; il les assimilait arbitrairement aux formes préhistoriques supposées à l'origine de l'humanité et voyait les unes et les autres comme des formes infantiles ou pathologiques par rapport à "la" civilisation, c'est-à-dire la sienne. On a contesté ensuite le caractère absolu des critères généralement retenus, et encore par Durkheim (281), pour qualifier ces sociétés primitives : pauvreté des techniques, simplicité des relations et des symboles sociaux, fixité et homogénéité des structures. Bien que le terme de société primitive, commode et devenu traditionnel, soit encore souvent employé, on préfère aujourd'hui par une sorte de pudeur et pour éviter ces critiques parler de sociétés archaïques (282). Pour les qualifier on reprend les critères précédents, mais relativisés, et on en ajoute un nombre variable d'autres : absence d'écriture, volume restreint des unités sociales, primat de la vie collective et manque de personnalité ou d'individualité, et finalement anhistoricité ou du moins manque de ce que G. Gurvitch appelle une "conscience prométhéenne" du devenir (283).

L'utilité n'apparaît pas, du moins dans la perspective de cette étude, de classer les deux formations sociales considérées sous l'un ou l'autre de ces concepts génériques. Les critères retenus sont vagues et qualitatifs. Ils arrivent difficilement, malgré et peut-être à cause du refus d'un évolutionnisme trop simple, à qualifier les sociétés en question autrement que négativement, par manque et absence de ce qui se trouve présent dans les autres et éminemment dans la société occidentale. Surtout, sans doute pour les mêmes raisons, on voit mal la cohérence intrinsèque de tous ces critères qui les lieraient structurellement les uns aux autres (284). Du reste on reconnaît qu'ils ne sont pas toujours présents nécessairement ou avec une égale importance dans les sociétés concrètes.

On peut se demander dans quelle mesure ce n'est pas la volonté ou l'habitude de maintenir le cloisonnement, traditionnel et explicable, dans les sciences sociales occidentales entre l'ethnologie ou l'anthropologie et la sociologie, qui amène à maintenir la distinction entre les deux types de sociétés plutôt que l'inverse. En tout cas, le critère le plus précis, le plus constant et le plus constamment retenu est celui qui distingue les sociétés historiques des sociétés sans histoire, au moins au sens moderne "cumulatif" du

terme. Or, sur ce critère, "l'hyperempirisme" de Gurvitch et le "rationalisme transcendantal" de Lévi-Strauss se retrouvent paradoxalement. Lorsque le premier parle des sociétés modernes comme de celles où agit "la conscience de l'intervention active et efficace de la liberté humaine" qui permet une "dialectique ouverte et consciente entre la tradition et la révolution" (285) et le second des sociétés archaïques comme de celles qui ont "refusé la conception de l'homme comme acteur de l'histoire ... à tel point qu'on peut interpréter l'existence même de la mythologie à la lumière de ce refus" (286), c'est bien de la même distinction qu'il s'agit, vue avec le "progressisme" du sociologue ou les "remords" de l'ethnologue.

Ce critère lui-même reste ambigu. Sépare-t-il les sociétés industrielles de l'ensemble des sociétés dites traditionnelles, ou les sociétés de chasse ou de cueillette dites segmentaires, de toutes celles qui appartiennent à une "grande civilisation" historique ? Pour les auteurs cités, il semble s'agir de la seconde division. Dans ce cas, les sociétés traditionnelles toucouleur et maure ne sont ni primitives ni archaïques puisqu'elles sont le produit d'une longue histoire complexe et qu'elles sont très conscientes, dans leurs traditions, d'être ce produit. En fait de l'une à l'autre distinction il y a une question de degré dans la conscience historique ou dans le refus inconscient de l'histoire. Mais de toutes façons ce critère, à notre avis, est insuffisant parce que superstructurel et non fondamental. Il faudrait précisément rendre compte des conditions objectives de maintien de ce refus inconscient ou d'apparition et de progrès de cette conscience.

Les perspectives épistémologiques adoptées dans cette étude permettent à notre avis de le faire. Elles permettent d'abord de dégager un ensemble cohérent de critères économiques, politiques et idéologiques, de mesurer le degré de chacun d'eux et son importance vis-à-vis des autres et ainsi de distinguer efficacement des systèmes sociaux précapitalistes les uns des autres et du système capitaliste lui-même. L'analyse de plusieurs formations sociales concrètes autorise en effet légitimement à rapprocher synthétiquement - bien qu'abstraitement - des conditions économiques analogues (287) qui elles-mêmes déterminent selon des modalités comparables des rapports sociaux (288), des structures politiques et des formes idéologiques analogues. C'est plus précisément, rappelons-le, ce même type

de rapports entre les différents niveaux de la réalité sociale ou, si l'on veut, ce type de "structure des structures" économiques, politiques et idéologiques que nous avons appelé système social (289).

Toutes choses étant égales d'ailleurs, diverses formations sociales concrètes relevant du même système devraient présenter les mêmes possibilités de transformation et d'évolution, soit sous l'effet de leurs propres contradictions internes, soit sous celui d'un impact externe, en particulier celui du système capitaliste. Certes, ce toutes choses étant égales n'est jamais réalisé ni réalisable effectivement. Le concept de système social est donc abstrait. On peut penser qu'il a son efficacité comme tel, permettant comparaisons et projections.

b) Le concept de "communauté primitive" et les sociétés lignagières

Dans cette perspective, la catégorie de primitif ne peut pas non plus qualifier les sociétés maure et toucouleur. Elle qualifierait en effet une communauté humaine où n'existerait pas de division sociale du travail telle au moins qu'elle implique inégalité économique, où il n'y aurait donc ni dimension politique ni dimension idéologique à proprement parler. Dans la mesure où il ne s'agit pas d'un concept-limite, délimitant l'hypothèse logique d'un état originaire de l'humanité, de telles communautés primitives n'ont de chances d'exister durablement que dans les conditions où aucun surplus permanent ne peut être dégagé par le processus de production dominant. C'est plus ou moins le cas des sociétés où ne se pratique que la cueillette des fruits sauvages ou des formes élémentaires de chasse ou de pêche (290). Avec l'invention de l'agriculture et de l'élevage, dès le néolithique, apparaît la possibilité de produire ce surplus permanent et avec elle la possibilité de son appropriation d'une manière ou d'une autre par une minorité de la population (291). C'est en tout cas ce qui est réalisé dans le cas des deux formations sociales considérées. C'est évident non seulement dans les stratifications socio-politiques d'ordres et de castes, fruits de luttes séculaires entre groupes lignagiers, claniques ou tribaux et ethniques, mais dans l'organisation même de ces communautés de parenté.

Entre hommes et femmes, entre générations, à plus forte raison entre chefs cadets libres et esclaves normalement intégrés

au groupement domestique, il y a déjà de grandes inégalités dans la prestation de travail et de surtravail, dans le contrôle des moyens de production et, sinon dans la répartition des biens de subsistance, du moins dans celle des biens de prestige. C'est pourquoi nous avons reconnu dans les groupes de parenté toucouleur ou maure, avec ses étages du foyer-ménage au clan ou à la tribu en passant par la famille étendue et le lignage ou la fraction, avec leurs systèmes d'appellation et d'attitude, leurs règles de filiation et d'alliance, leurs cultes des ancêtres et du sang, etc., non seulement l'unité de production et de consommation d'une économie pour l'essentiel de subsistance, mais aussi une structure d'ordre politique et une représentation idéologique.

Depuis quelques années, beaucoup de monographies de sociétés uniquement lignagières ou segmentaires ont montré les déterminations analogues des mêmes groupes biologiques par les trois instances constitutives de toute structure sociale (292). Dans le cas d'une société particulière, celle des Gouro de Côte d'Ivoire, il a été montré comment le contrôle des échanges d'épouses, d'esclaves et de biens de prestige par les aînés assurait leur domination politique et par là leur exploitation économique des cadets (293). Ce qui est vrai dans ces systèmes lignagiers ou segmentaires et dans ceux, comme les nôtres, plus complexes, qui ont conservé le groupe de parenté comme structure de base, c'est qu'à ce niveau la compétition et l'inégalité sont tenus dans des limites étroites par l'organisation économique (propriété collective et inaliénable des moyens de production essentiels : terrain de parcours et puits ou terres de culture, entraide et coopération entre différents étages ou cellules parentes, consommation en commun, etc.), par les modalités du pouvoir (égalité des chefs de famille étendue, de lignages ou de fractions dans la djemaa ou le conseil de village, accès assuré au pouvoir avec l'âge et perte avec la mort, etc.), par les pratiques et croyances idéologiques (principe de réciprocité des dons et des alliances, devoir de solidarité avec ceux du même sang, etc.).

La raison profonde de cette limite ne serait-elle pas la nécessité vitale de maintenir l'équilibre dans la ratio population/production ? Dans les conditions données de production, aucun membre du système ne saurait s'approprier une certaine part du surproduit social sans mettre en danger la reproduction de tout le système. Ainsi retrouverait-on les critères énumérés pour distinguer les

sociétés archaïques mais liés entre eux et expliqués jusque dans leur pondération mutuelle : un certain niveau de production permet surproduit, donc inégalité et compétition donc histoire, commande rigidité des structures établies, volume restreint des unités sociales, primat de la vie collective, mais interdit évidemment développement de l'individualisme et d'une "conscience prométhéenne".

B - Les concepts de sociétés esclavagiste et féodale

On peut discuter sur la question de savoir dans quelle mesure et comment Marx et Engels ont été influencés par l'ethnocentrisme et l'évolutionnisme ambiants de leur siècle. Ce qui n'aurait du reste rien d'étonnant ni d'infâmant (294). Il est en tout cas certain qu'ils se sont défendus à maintes reprises d'avoir établi "une théorie historico-philosophique de la marche générale fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances où ils se trouvent placés..." (295). Il est aussi peu discutable que telle est devenue pendant de longues années, entre certaines mains et dans certaines circonstances, la science qu'ils avaient fondée : non plus un instrument de connaissance "critique et révolutionnaire" mais une idéologie dogmatique et mécaniste. Dans cette perspective on ne reconnaissait que "cinq types fondamentaux de rapports de production" (296) : le communisme primitif, les modes de production esclavagiste, féodal, capitaliste, socialiste. Toute société nouvellement inventoriée devait être classée dans un des trois premiers stades ou y être passée nécessairement avant d'atteindre la nuit capitaliste ou l'aurore socialiste. D'autres circonstances depuis 1960 expliquent un certain assouplissement du dogme chez les détenteurs de l'orthodoxie et une floraison de reconsidérations, surtout théoriques, chez les chercheurs marxistes sur lesquelles nous allons revenir. Il convient auparavant de reprendre la question à propos des sociétés traditionnelles africaines qui nous intéressent, particulièrement en ce qui concerne le système féodal.

a) Société esclavagiste et esclavage africain

Le système esclavagiste est parmi les modalités possibles de ce qu'on a appelé la "petite production marchande", par opposi-

tion à celle du capitalisme mercantile puis industriel, le système social le plus typique. Il signifie que dans de telles formations sociales le mode de production dominant est la production de biens agricoles et artisanaux par des "armées" d'esclaves appartenant à une minorité de propriétaires fonciers ou d'entrepreneurs qui réalisent une plus-value proportionnellement considérable par la vente de ces produits (297). Cette minorité dirige directement ou indirectement la société dont elle constitue la classe dominante.

Un tel mode de production semble n'avoir été dominant que dans l'Antiquité méditerranéenne, d'une autre manière en Amérique coloniale. Il suppose en toute occurrence des conditions socio-économiques qui n'ont jamais pu se réaliser de manière stable en Afrique traditionnelle, noire ou blanche : domination incontestée de la ville sur la campagne, dissolution de l'organisation lignagière, de sa propriété collective et de son économie dominante d'auto subsistance; apparition de la propriété individuelle du sol, d'une production "industrielle" en vue de l'échange et, au-dessus, d'une masse d'esclaves, de citoyens libres divisés en classes par leur fortune, etc. (298).

Pourtant, comme producteur de surplus accaparé par son maître, l'esclave est un élément très fréquent et ancien des sociétés agricoles et pastorales d'Afrique. Ici comme ailleurs, il a pu apparaître dès que le progrès des techniques agricoles et pastorales permit à certains de vivre du surproduit permanent créé par d'autres (299). Mais il s'agit d'un esclave domestique. Son travail sert essentiellement à la subsistance du groupe lignagier auquel du reste il est intégré par une parenté fictive et souvent réelle au bout de quelques générations à moins que, affranchi, il constitue lui-même un lignage indépendant. Dans ces conditions socio-économiques, les esclaves n'étaient jamais en grand nombre sous les mêmes maîtres. Ils auraient été une charge au lieu d'un profit pour la communauté lignagière. L'exception des grands chefs ou rois confirme la règle. Ils cultivaient leurs domaines, plus importants, fournissaient des soldats mais n'étaient pas consacrés à la production pour l'échange.

L'esclave-marchandise "internationale" date en Afrique des premiers siècles de notre ère. On sait son importance énorme en Afrique soudanaise et saharienne au Moyen Age, jusqu'au XIXe siècle sur les côtes occidentales et orientales, son influence dans la

constitution et finalement la stagnation des ensembles politiques de ces régions (300). Mais en tant que tel il est un de ces biens de luxe dont les aristocraties intermédiaires se réservent le commerce. Il est acheté, plus souvent capturé, chez les uns par celles-ci pour être revendu à d'autres en échange d'autres biens de prestige. Il appartient donc tout entier à cette sphère de circulation typiquement africaine et ne modifie pas fondamentalement le régime de production.

b) Société féodale et structures hiérarchiques africaines

Aussi bien a-t-on rarement tenté, à notre connaissance, de parler de mode de production esclavagiste à propos des sociétés africaines traditionnelles. Il n'en est pas de même du système féodal. Non seulement on parle couramment et rapidement de féodaux pour désigner des oligarchies traditionnelles, en particulier celles des Maures et des Toucouleurs, mais de nombreux auteurs ont défini systématiquement comme féodaux telle société ou tel ensemble de sociétés africaines qu'ils étudiaient. Quand il s'agissait de chercheurs marxistes "orthodoxes", c'était peut-être parce qu'il fallait bien faire rentrer dans cette catégorie des formations sociales qui ne pouvaient évidemment se mettre dans les quatre autres reçues (301). Dans le cas des autres, c'était au nom d'analogies certaines et parfois frappantes avec le système du Moyen Age européen et à défaut d'autres dénominations plus précises (302).

La question a fait l'objet de larges débats depuis quelques années. Elle est sinon éclaircie, du moins largement débrouillée (303). On a d'abord remarqué souvent que l'expression "mode de production féodal" est inadéquate puisque cet adjectif qualifie proprement une structure politique et non sa base économique. Mais rien n'empêche à notre avis de parler de système féodal si l'on entend par là l'ensemble structuré d'instances économiques, politiques et idéologiques et en prêtant spécialement attention au type d'articulation de ces trois instances qui rapproche ou distingue entre elles des formations sociales concrètes. Cela paraît d'autant moins malheureux que Marx et Engels avaient eux-mêmes souvent fait remarquer que dans les sociétés précédant le capitalisme européen, et par opposition à lui, ce sont les instances politiques ou idéologiques qui sont non pas déterminantes en dernier ressort, mais directement dominantes.

Or les historiens de la société féodale européenne (304) nous apprennent que celle-ci est constituée de haut en bas, sans qu'il s'agisse d'une stricte hiérarchie pyramidale mais plutôt d'un enchevêtrement de droits et statuts inégaux, par des liens de domination et de subordination personnels entre individus qui possèdent des droits différents sur le même bien immobilier, en général une terre. Le mode de production largement dominant de cette société est la culture de ces terres par les serfs. Ceux-ci sont définis, au delà des variantes de leur statut à travers l'Europe et entre le IXe et le XIVe siècles, par le fait qu'ils ont droit d'usage et d'usufruit sur ces terres, mais qu'ils y sont attachés d'une manière ou d'une autre et qu'ils doivent à son propriétaire éminent, outre diverses rentes et redevances, aide et obéissance. Celui-ci a droit de police et de justice sur eux. Ils sont donc de multiples manières "les hommes d'un autre", non pas esclaves mais plus près de l'être que d'être libres. Quant à leurs maîtres et seigneurs, gens d'église et plus souvent gens d'armes, leur terre est un fief reçu en principe d'un suzerain dont ils sont les vassaux par serment personnel et solennel. Ils forment sa cour ou son armée.

On peut donc dire que l'articulation entre les instances dans le système féodal est constituée par des liens personnels d'ordre politique et idéologique entre deux individus et en même temps d'ordre économique entre ces deux individus et un même moyen de production. Ce sont ces liens qui assurent et justifient l'appropriation du surtravail des producteurs par les non producteurs.

Les différences apparaissent clairement avec l'ensemble des formations sociales africaines. On peut les illustrer par l'exemple des deux sociétés analysées ici. Les structures socio-économiques fondamentales, c'est-à-dire le mode de production dominant, est ici l'élevage ou l'agriculture mais dans le cadre d'un groupe de parenté collectivement propriétaire de ses moyens de production essentiels: première différence fondamentale. Les liens personnels institutionalisés n'existent qu'à l'intérieur de ce groupe de parenté; la domination et l'exploitation n'en sont pas absentes, mais on a vu pourquoi et comment ce sont ceux d'égalité, non sans compétition, et de solidarité consanguine qui ne peuvent que l'emporter.

Les véritables rapports de domination et d'exploitation ne se situent donc pas entre individus, mais entre groupes de parenté : fractions guerrières, maraboutiques, tributaires aux terrains

de parcours voisins; lignages des différentes catégories de rimbe et de dyenbe habitant le même village ou la même région. C'est la deuxième différence fondamentale.

Mais ces rapports de domination et d'exploitation eux-mêmes ne sont pas nécessairement liés à la propriété par les uns des moyens de production utilisés par les autres (305). La sujétion collective, d'ordre politique et idéologique, de ceux-là suffit pour leur extorquer surtravail ou surporduit. C'est la troisième différence essentielle, corollaire des deux premières. Tout groupe de parenté maure ou toucouleur peut posséder et possède effectivement très souvent des droits éminents sur des terrains de parcours et des bêtes, ou des terrains de culture. Même les affranchis peuvent posséder des esclaves. Inversement les groupes de parenté dominants, s'ils se dispensent des travaux productifs les plus rudes, renoncent rarement aux activités les plus nobles de l'élevage ou de la culture et à la gestion directe de leurs biens, encore moins aux activités commerciales qui seraient autant de motifs de dérogation pour le seigneur féodal. Si on peut dégager un système social caractéristique des sociétés africaines, il ne s'agit donc pas du système féodal. On peut remarquer du reste que dans celui-là les rapports d'exploitation semblent moins solides et moins intenses n'étant pas assis sur les rapports de production eux-mêmes.

Les deux formations sociales étudiées sont pourtant parmi celles qui, en Afrique traditionnelle, présentent les analogies les plus frappantes avec le système féodal européen qui amènent beaucoup d'observateurs à parler couramment de féodalisme à leurs propos. Elles doivent donc être regardées de près.

On remarque d'abord que les relations de subordination et d'exploitation, si elles sont entre groupes de parenté et non entre individus, sont tout autant enrobées d'affectivité et présentées dans une idéologie à dominante religieuse comme une prestation de service réciproque. Mais il s'agit là d'un caractère propre à tout système précapitaliste où la loi du marché ne régit pas encore tous les échanges y compris les rapports humains. On note ensuite que les grands chefs, guerriers, marabouts ou torobe entretiennent des liens - personnels cette fois, avec échange de cadeaux et de service - avec une cour ou une clientèle. Mais ces liens restent précaires et non institutionnels, ils se font et se défont au gré de la politique conjoncturelle ou bien restent situés dans les relations fondamenta-

les de parenté (cousins et parents) ou de caste et d'ordre (griots..). De plus le phénomène était sans doute beaucoup plus rare et limité dans la véritable société traditionnelle pré-coloniale.

Enfin et surtout, il y a ces grands domaines chez les Toucouleurs qui auraient été à l'origine des dons des souverains conquérants ou des almamy à leurs plus féaux compagnons ou serviteurs, et qui sont cultivés par des esclaves ou, moyennant redevance, par des affranchis ou des hommes libres. Mais ces véritables fiefs à l'origine sont aussitôt devenus la propriété indivise et inaliénable d'un lignage exerçant sur eux un droit de maître, comme les autres terres <u>oualo</u> du Fouta. Quant à leurs exploitants, hormis les esclaves, ce sont ou bien des lignages plus modestes disposant d'un droit d'usage également inaliénable ou bien des chefs de ménage établis par quelque contrat libre et temporaire de location.

Aucune contrainte reconnue de droit ne les attache à la terre qu'ils cultivent ni à son propriétaire éminent. En fait les liens qui s'établissent finissent par ressembler à ceux des paysans et de leurs seigneurs : tenures de terres contre redevance, service armé ou travail contre protection. De même les analogies précédemment rapportées sont-elles surtout à faire avec l'institution des trois Etats de l'Ancien Régime. Mais les historiens du Moyen Age distinguent soigneusement institution de la seigneurie et structure des trois Etats d'une part, et féodalité proprement dite d'autre part. Il s'agit de formes socio-politiques qui l'ont précédé, qui lui ont survécu et qu'on retrouve aussi ailleurs. Ce sont des éléments structurels pris dans différents systèmes et non un système. Le système féodal proprement dit, quant à lui, semble n'avoir existé qu'en Europe occidentale et au Japon. Comment donc s'y est-il formé ?

Les historiens là-dessus nous donnent de précieuses indications. Ce "complexe de relations personnelles, de dépendance et de protection qui aboutit à la vassalité", cette "subordination, du haut en bas de l'échelle sociale, des individus les uns aux autres" est "le résultat de la brutale dissolution de sociétés plus anciennes" (306). "Dans l'atmosphère des dernières ruées barbares", les structures de l'Etat romano-carolingien se délitent mais aussi celles des groupes lignagiers germains. Les deux systèmes se détruisent l'un l'autre. Il n'y a plus ni circuit économique ni ordre politique. Les individus sont isolés. Solidarité clanique ou organisation administrative sont devenues insuffisantes. Des groupes autarciques

se constituent entre voisins et s'étendent de proche en proche. Certains combattent et dominent, les autres produisent et obéissent. Ces nouvelles cellules sociales se forment en reprenant et en transformant dans ce nouveau contexte de vieilles institutions des deux systèmes. Le chef de village ou de clan germain avec son droit au commandement, le maître de villa romaine avec son droit de rente au sol, donnent le seigneur féodal. Esclaves, affranchis, colons romains et carolingiens, paysans libres germains font le serf ou le tenancier. Ainsi se crée un système social original à partir d'anciens modes d'exploitation transformés dans un nouvel ordre politique formé par les circonstances.

L'analyse historique permet de suivre ici la transformation de deux systèmes sociaux, avec des bases économiques très différentes - l'un de type lignagier, l'autre dit esclavagiste - en un troisième (307). Elle permet aussi on le sait de suivre à partir de la dissolution de ce dernier la formation du système capitaliste : accumulation du capital par la rente foncière perçue en espèces par les seigneurs, par le développement du commerce et de l'industrie aux mains d'une classe antagoniste; présence dans les villes d'une masse de force de travail disponible grâce aux anciens serfs devenus travailleurs libres mais sans moyens de production, etc.

Il y a évidemment au départ et au cours de cette séquence une série d'événements contingents imprévisibles. Mais on peut, dans le passé, repérer des causes et des effets, relever des conditions. Or on constate que l'Afrique traditionnelle n'a pas suivi le même chemin et que, quels que soient les événements survenus, chaque formation sociale semble devoir conserver à sa base l'indestructible groupe de parenté qui met toujours sa marque sur tout l'édifice. On peut se demander comment et pourquoi.

C - Les concepts de mode de production asiatique et de mode de production africain

L'inadéquation relative du concept de féodalisme pour appréhender la réalité sociale africaine traditionnelle avait été perçue dès longtemps par certains auteurs. L'ambiguïté de leur analyse se ressentait cependant de l'ambiguïté, notée par eux-mêmes, de leur terminologie (308).

Par ailleurs le dégel de la pensée marxienne dans les circonstances évoquées plus haut, la "relecture" de ses grands ouvrages (309), la publication d'inédits importants (310), rappelèrent ce qu'on avait eu tendance à oublier : Marx, comme Engels, s'était beaucoup intéressé à des formations socio-historiques qu'il avait toujours distinguées soigneusement des cinq modes de production seuls retenus par la tradition officielle.

a) Le concept de M.P.A. : origines et caractères

Cette résistance de la réalité sociale à entrer dans les cadres conceptuels reçus et cette découverte de cadres élargis et plus opératoires amenèrent un renouveau de la recherche théorique marxiste et un commencement de la recherche pratique laissée depuis des décennies aux ethnologues d'autres inspirations. Ces recherches se concentrèrent autour de la définition du concept de mode de production asiatique et de la délimitation de son champ d'application. Sans entrer dans les méandres de la discussion (311), il est indispensable d'en faire le point actuel après avoir posé le problème dans sa formulation initiale.

Dans les textes relus ou découverts (particulièrement dans le chapitre des Grundrisse consacré aux Formes de production antérieures à la production capitaliste), qui tous furent écrits entre 1857 et 1860, Marx parlait de formations socio-économiques issues de la décomposition des "communautés primitives", et pourtant différentes des modes de production esclavagistes et féodaux. Elles étaient fondées sur des "communautés villageoises" ou "communes rurales" où existait déjà une certaine division du travail entre agriculture et artisanat mais où la terre était propriété collective et l'économie fermée sur l'autosubsistance. A cette époque, Marx voyait en Asie, et surtout en Inde, la forme la plus primitive de ces communautés, elle-même à l'origine des formes slave, antique et germanique qui progressivement s'étaient ouvertes à l'échange et avaient réalisé l'appropriation privée des terres (312).

En Asie même, mais aussi au Pérou, au Mexique, chez les Celtes, voire au Pays de Galles, Marx retrouvait, superposés à ces communautés et les exploitant par des rentes en nature ou en travail, des Etats "despotiques" où le roi, ses fonctionnaires et ses guerriers vivaient dans le luxe et la jouissance. Le despotisme était cependant fondé sur une fonction économique : la nécessité d'assu-

rer des grands travaux, en particulier d'irrigation, condition de la reproduction économique de chaque communauté isolée, mais irréalisable par chacune d'elles.

Enfin, dans cette articulation spécifique entre ce niveau des forces productives et ce type de rapports de production d'une part, ces superstructures politiques et idéologiques d'autre part, Marx voyait "la clef de l'immutabilité des sociétés asiatiques" contrastant avec "la dissolution et la reconstruction incessantes des Etats" (313). D'une manière plus générale il tendait à s'expliquer par là la stagnation économique, la mise à l'écart de l'histoire du progrès de l'Asie continentale, voire de l'Orient extrême et moyen et de l'Amérique du Sud, malgré la grandeur et parfois la splendeur des civilisations qui y étaient nées.

Toutes ces hypothèses, dans lesquelles on peut voir de toutes façons une synthèse assez géniale des diverses connaissances les plus récentes de l'époque, ne furent pas reprises dans un premier temps sans un reste de dogmatisme et de scolastique. Le mode de production "asiatique" ou "hydraulique" fut systématisé brillamment mais non sans simplisme (314). On eut tendance à le voir réalisé dans toutes les "sociétés à Etat" traditionnelles étudiées depuis Marx par l'ethnologie et l'histoire, en particulier dans celles d'Afrique du Nord et d'Afrique noire.

Dans un deuxième temps, grâce à une attention plus grande portée à la pensée de Marx et d'Engels comme à la réalité qu'elle cherchait à appréhender, ces idées émises il y a cent dix ans commencèrent à féconder une recherche pratique et théorique véritable.

On s'aperçut d'abord que, sans jamais devenir le centre de leur étude, la réflexion de ces initiateurs sur les sociétés non capitalistes, ou non situées à la source historique du capitalisme, n'était pas restée figée sur les catégories et les données des années 1860, mais était toujours demeurée ouverte. Elle n'avait cessé de s'élargir, de s'approfondir et de se rectifier à la lumière des problèmes d'actualité et des investigations théoriques de l'époque (315). Elle n'avait été interrompue, sans prétendre à l'achèvement, que par la mort de l'un puis de l'autre. Le concept de mode de production asiatique apparut alors ce qu'il était sans doute pour ceux qui l'avaient forgé : une "grande hypothèse" ou une grande théorie au sens précis où l'épistémologie scientifique entend ces termes, avec leur fonction à la fois récapitulative et explicative de

tout l'acquis, problématique et prospective par rapport à tout ce qu'il y a encore à découvrir.

On dut reconnaître ensuite, aidé par les critiques de chercheurs non marxistes, que ce premier schéma paraissait bien rigide et étroit pour contenir la variété et la complexité des formations sociales traditionnelles qu'il voulait définir. On remarqua par exemple pour les sociétés d'Afrique noire ou blanche que leur histoire mouvementée, jusqu'à l'époque coloniale, n'avait rien d'une "stagnation millénaire"; que leur pouvoir étatique n'était rien moins en général que despotique; qu'il ne reposait évidemment pas sur la nécessité d'organiser des travaux publics, hydrauliques ou autres, au service des communautés rurales de base (316).

Ces reconsidérations et réserves faites, il reste, sous le nom de mode de production asiatique, un concept essentiel et qui peut grandement éclairer notre recherche. M. Godelier le résume dans les lignes suivantes :

> L'essence même du mode de production asiatique est l'existence combinée de communautés primitives où règne la possession commune du sol et organisées, partiellement encore, sur la base des rapports de parenté, et d'un pouvoir d'Etat qui exprime l'unité réelle ou imaginaire de ces communautés, contrôle l'usage des ressources économiques essentielles, et s'approprie directement une partie du travail et de la production des communautés qu'il domine.
>
> Donc dans son essence, le mode de production asiatique est une des formes de transition des sociétés sans classe aux sociétés de classes ... [Il] exprime donc, sous une forme spécifique la contradiction du passage des sociétés sans classes aux sociétés de classes et cette spécificité consiste dans le fait que l'exploitation de classes se réalise à travers des formes communautaires de propriété et de possession du sol (317).

Un tel concept permet d'éclairer "le problème de la genèse d'une aristocratie tribale et d'un pouvoir d'Etat aux mains de cette classe" (318), mais il en pose bien d'autres en termes "opératoires" qui sont autant de pistes de recherches : "dans quelles conditions se développe une économie de redistribution qui transforme et remplace partiellement les mécanismes de réciprocité" du groupe de parenté ? Comment apparaît l'hérédité des fonctions et des statuts dans certaines sociétés primitives ? "Comment se construisent hors des rapports de parenté des rapports sociaux de types nouveaux : classes d'âge, associations volontaires... ? Comment, s'ajoutant à l'inégalité de la redistribution des produits, apparaît une inégali-

té dans le contrôle des facteurs de production ?" (319). Ce sont bien là autant de questions que nous avons été amené à nous poser au cours de notre analyse des sociétés maure et toucouleur.

Mais, élevé à un tel niveau de généralité et d'abstraction, valable à notre avis, un tel concept par contre n'a plus de raison d'être qualifié par un adjectif géographique (320). Il désigne des formations sociales de tous les continents, et non seulement asiatiques, où aux groupes de parenté relativement égalitaires et autosuffisants s'est superposée, sans les détruire, une "structure d'exploitation" de type également communautaire : ethnie ou ordre supérieur (321). Celles-ci sont ainsi utilement distinguées: à la fois des sociétés de type "communauté primitive" où les instances politiques et idéologiques restent investies et indifférenciées dans les structures de parenté parce que le niveau de production et d'exploitation y reste très faible; à la fois des sociétés qui de fait sont historiquement à la source du capitalisme et qui sont caractérisées par des structures d'exploitation individuelle et une reproduction économique élargie, au moins dans le secteur marchand.

b) Y a-t-il un mode de production africain ?

Par contre, on peut légitimement se demander si, à l'intérieur de cette grande catégorie, on ne peut reconnaître à des sociétés de ce type, localisées dans la même aire géographique et situées dans le même milieu historique, des déterminations plus spécifiques qui permettraient de mieux comprendre leurs structures et leurs genèses. C'est du moins l'hypothèse d'une spécialiste de l'histoire africaine qui a proposé de parler de "mode de production africain" (322).

Après d'autres (323), l'auteur signale qu'on ne rencontre presque nulle part en Afrique de micro-sociétés ou des groupes de parenté qui vivraient totalement en autosubsistance, au sens traditionnel du terme, fermés sur eux-mêmes, sans échange de biens alimentaires complémentaires ou au moins de biens de prestige; qu'au delà de la distinction facile et célèbre entre sociétés segmentaires, sans état, et société à état, on trouve partout des structures internes hétérogènes ou inégalitaires, fut-ce les classes d'âge, les chefs de lignage ou les groupes d'aînés.

Selon l'auteur, le second caractère est à expliquer néces-

sairement par le premier. Les conditions de production communautaire en Afrique traditionnelle ne permettent pas de supposer généralement que ces divers rapports de domination interne puissent se fonder essentiellement sur des rapports d'exploitation internes : terre en abondance, peuplement clairsemé, techniques agricoles et artisanales rudimentaires et stagnantes. Les prestations imposées aux dominés auraient été surtout symboliques, garantes des structures établies. Les véritables rapports d'exploitation se seraient situés de société à société sous forme de marchandises procurées chez les uns par violence ou "échange inégal" et revendues à d'autres contre des biens de prestige ou thésaurisés comme tels.

Finalement, "la spécificité du M.P. africain reposerait sur la combinaison d'une économie communautaire patriarcale et de l'emprise exclusive d'un groupe sur les échanges à longue distance". La forme du pouvoir a un moment donné "dépendrait à la fois "de la nature de ce groupe" (chefs lignagiers, ordres ou castes différenciés) et "de son objectif économique" (courtage traditionnel dans le bassin du Congo, contrôle du commerce avec le monde arabe pour les Etats du Soudan moyenâgeux)" (324).

Cette hypothèse s'appuie évidemment sur de très nombreux faits bien connus aujourd'hui (325). Il ne fait pas de doute que des courants d'échange à longue distance ont irrigués l'Afrique entière dès les temps "historiques", quoique d'intensité et de sens variés selon les époques et les lieux. Les marchandises étaient soit des biens "précieux" et demandés pour le monde arabe ou occidental, soit des biens venus de ces contrées souvent, appréciés par le prestige qu'ils confèrent dans le cadre d'une économie ostentatoire. Il ne fait pas de doute non plus que la prise ou la perte du contrôle de ces courants par les groupes dominants de certaines sociétés ont puissamment contribué à l'expansion et à la décadence de ces sociétés et de leurs ethnies ou catégories dominantes. Certains aspects politiques et idéologiques de ces sociétés s'expliquent par cette fonction commerçante et ostentatoire du pouvoir (326). On peut ajouter qu'on retrouve les mêmes phénomènes dans les petits royaumes berbères et arabes du Maghreb jusqu'au XVIe siècle avant et après les empires Almoravide et Almohade (327). Enfin on a assez insisté sur l'importance des voies commerciales dans la fortune des Berbères d'Aoudaghost et des Almoravides, dans le destin du Tekrour jusqu'aux Peuls Denianke. Dans tous ces cas, les rapports externes

ont un poids considérable sur l'histoire de ces sociétés.

Pourtant on hésitera à faire de ces rapports externes la cause nécessaire et suffisante des structures internes hétérogènes ou inégalitaires de la plupart des sociétés africaines restant fondées sur les groupes de parenté. La généralisation semble risquée car la corrélation entre ces structures internes dotées de groupes dominants et leur maîtrise d'échanges à longue distance semblent loin d'être universelles. On peut citer des sociétés très structurées où la domination des uns sur les autres est très affirmée, comme celles du Ruanda et du Burundi, et où les échanges à longue distance sont inexistants ou mal vus, des sociétés segmentaires où les chefs lignagiers dominent en contrôlant seulement une circulation de biens (et de personnes) limitée et purement interne.

Dans bien des cas aussi le dynamisme nécessaire à la prise de possession monopolistique des voies et centres commerciaux par telle ethnie ou tel groupement lignagier dominant, selon un mécanisme analogue à celui décrit par Ibn Khaldoun à propos de l'assabiya, suppose dans cette ethnie ou entre les groupes lignagiers l'existence préalable de structures de domination et d'exploitation, même si celles-ci ne dégagent qu'un maigre surplus. C'est évidemment le cas des hégémonies successives de dynasties arabes ou berbères au Maghreb moyenâgeux, mais aussi des hégémonies peuls du XIXe siècle et peut-être des ethnies fondatrices des empires soudanais successifs. Chez les Arabo-berbères et les Peuls, en faveur de qui joue la dialectique pasteurs nomades-agriculteurs sédentaires déjà évoquée, la "démocratie militaire" peut régir les rapports entre chefs de lignages libres, ceux-ci n'en constituent pas moins un ordre dominant des esclaves, des groupes castés, souvent des tributaires.

L'exemple des deux formations sociales étudiées ici confirme ces réserves. Les structures définitives de castes et d'ordres maures et toucouleurs se sont constituées seulement aux XVIIe et XVIIIe siècles, bien après la décadence du grand commerce transsaharien. Certes, jusqu'à la colonisation, il reste un certain courant d'échanges entre le Maroc et l'Afrique noire dont les vieilles cités-palmeraies d'Atar, Chinguetti, Ouadane sont la plaque tournante contrôlée par les émirs de l'Adrar. Surtout un courant important s'est créé vers les côtes et le Fleuve où la gomme, les esclaves, un peu d'or sont échangés contre des produits rares et appréciés : tissus, mélasse, sucre et d'abord fusils et cartouches. Les

émirs du Trarza et du Brakna, les souverains Denianke puis les almanys reçoivent du XVIIe siècle jusqu'à Faidherbe des "coutumes", cadeaux annuels remis par les compagnies de commerce pour s'assurer l'exclusivité des échanges sur leurs territoires. Cela constitue certainement une part appréciable des revenus de ces chefs (329).

Mais le contrôle des échanges vient après ou avec celui des moyens de production ou des producteurs locaux. La stratification horizontale des Maures et des Toucouleurs est fondamentalement l'issue d'une longue lutte pour s'assurer ce contrôle. Dans le premier cas, ce sont les nouveaux arrivants d'ethnie arabe, combatifs mais démunis, qui triomphent des anciens occupants berbères disposant d'abondants troupeaux et des meilleurs terrains de parcours, une partie de ces derniers se conservant un rang et des privilèges en se réservant le monopole de la fonction idéologique. Dans le deuxième cas, ce sont les paysans tekrouriens libres, mais dominés par une fraction ethnique peule et les Maures qui reconquièrent leur indépendance économique et une minorité d'entre eux qui en viennent à dominer politiquement et donc économiquement la majorité. Dans les deux cas, il se trouve que les facteurs de production locaux ont un caractère plutôt inverse que celui donné pour l'ensemble de l'Afrique par l'auteur de la thèse que nous discutons : terrains de parcours et points d'eau du Sahara, bonnes terres inondées de la Vallée sont rares et aléatoires en proportion de la population dont ils sont la base vitale; mais celui qui en dispose s'assure une production relativement abondante en animaux ou en céréales en comparaison avec les régions avoisinantes et compte tenu de techniques tout aussi rudimentaires.

2. Capitalisme et système traditionnel ouest-africain

Cette longue discussion, amorcée parce que nous recherchions une appréhension générale et dynamique adéquate des formations sociales concrètes étudiées ici, nous a amené à confronter des perspectives théoriques diverses à la même réalité sociale. Tout opposées qu'elles soient entre elles, elles ne nous ont pas

paru pouvoir être pleinement satisfaisantes et opératoires dans le cadre de cette étude; les uns parce que trop systématiques, voire dogmatiques; les autres parce que trop vagues ou empiriques. Il est temps d'en retenir quelque chose avant de poursuivre notre analyse des sociétés précapitalistes d'Afrique de l'Ouest et de l'impérialisme sur l'exemple de la Mauritanie.

La première conclusion à tirer à notre avis c'est que rien ne permet de déterminer une fois pour toutes un nombre limité de types de formations sociales ou systèmes sociaux dans lesquels devraient rentrer a priori tous les cas concrets observés et observables. Ce qu'enseigne en particulier la pensée vivante de Marx, c'est la prise de conscience croissante du grand nombre de formes possibles de sociétés précapitalistes et de leurs "capacités multiples d'évolution" (330).

De même n'y a-t-il pas d'ordre de succession nécessaire dans le temps et l'espace entre les différents modèles formels de sociétés, ou systèmes, discernables par abstraction. Encore moins peut-on assigner à une formation historique donnée la mission d'un passage inéluctable d'une forme inférieure à une forme considérée comme immédiatement supérieure. Marx n'a cessé de protester, à la fin de sa vie, contre toute transformation de sa pensée en une "théorie générale historico-philosophique dont la vertu consiste à être supra-historique", contre toute vision qui verrait l'évolution de toutes les sociétés vers le capitalisme comme une "fatalité historique" (331).

A - Capitalisme et sociétés traditionnelles

a) Le concept de système capitaliste et sa valeur heuristique

Ce faisant, Marx défendait sa conception d'une science sociale expérimentale contre tout relent de philosophie idéaliste de l'histoire. Mais ce rappel à la fidélité à l'expérience ne signifie pas qu'il faille se résigner à l'empirisme, ni qu'on doive renoncer à toute comparaison entre systèmes sociaux spécifiques, ou même entre formations sociales diverses et singulières; comme si on ne pouvait dégager, en observant l'évolution de formations sociales concrètes, des conditions générales de transformation d'un sys-

tème social dans un autre.

Au reste, un tel empirisme est impossible puisque le penseur et sa science ne sont pas hors de l'histoire. Dès qu'il définit une société autre que la sienne, il y a dans cette définition, fut-elle implicite et inconsciente, une comparaison avec sa propre société, c'est-à-dire une société capitaliste. Autant la rendre explicite. Or justement, la connaissance scientifique de la structure du système capitaliste est en même temps celle de sa genèse. En ce sens, la connaissance critique du capitalisme est, implicitement au moins, celle des systèmes sociaux qui l'ont historiquement précédé .

> L'organisation bourgeoise est l'organisation historique la plus développée et la plus variée qui soit. De ce fait les catégories qui expriment les rapports de cette société et qui permettent d'en comprendre la structure permettent en même temps de se rendre compte de la structure et des rapports de production de toutes les formes de sociétés disparues avec les débris et les éléments desquels elle s'est édifiée ... L'anatomie de l'homme est la clé de l'anatomie du singe. Dans les espèces animales inférieures on ne peut comprendre les signes annonciateurs d'une forme supérieure que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue ...
>
> La religion chrétienne n'a été capable d'aider à comprendre objectivement les mythologies antérieures qu'après avoir achevé jusqu'à un certain degré ... sa propre critique. De même l'économie bourgeoise ne parvint à comprendre les sociétés féodales, antiques, orientales, que le jour où eût commencé l'autocritique de la société bourgeoise (332).

Pour définir les systèmes sociaux précapitalistes dans leurs différences spécifiques et leurs conditions de transformation l'un dans l'autre, il faut donc commencer par définir le système capitaliste. On ne fera ici que résumer très brièvement les analyses connues de Marx (333). L'économie capitaliste peut être définie comme celle où domine totalement la valeur d'échange et la production de valeurs d'échange, autrement dit celle où la valeur investie dans la production se retrouve augmentée d'une plus-value lorsqu'elle est réalisée sur le marché. Or "le seul présupposé" pour que s'instaure cet échange généralisé et cette production maxima de plus-value dans la production maxima de marchandises est un présupposé d'ordre socio-historique : il faut que le détenteur des moyens de production et des moyens de subsistance trouve en face de lui un travailleur libre, c'est-à-dire à la fois délivré de tout lien juridique et maître de sa personne, et à la fois dépouillé de tout

moyen de production. Il sera ainsi contraint de vendre sa force de travail sur le marché pour une valeur d'échange qui lui permettra de reproduire cette force de travail, mais qui sera inférieure à celle produite par cette même force mise au service du capitaliste.

Ces rapports historiques entre propriété privée du capital et travail salarié caractérisent le système social capitaliste, quelles que soient ses diverses modalités et son évolution. Une fois établis et tant qu'ils sont maintenus le cycle de la production matérielle, et avec lui l'ensemble des rapports sociaux, se reproduit bon gré mal gré à travers les lois du marché.

b) Système capitaliste et systèmes précapitalistes

Mais cette "unique condition historique" - l'apparition d'une classe de travailleurs libres en face d'une classe de détenteurs du capital - "recèle tout un monde nouveau" (334) par rapport aux formations socio-historiques précédentes.

On peut résumer, au niveau structurel, cette nouveauté en disant que le capitalisme est historiquement le premier système social où l'instance économique n'est pas seulement déterminante en dernière instance, mais dominante (335). Elle régit directement l'ensemble des rapports sociaux, y compris idéologiques et politiques. Rien ne distingue plus fondamentalement des individus égaux et libres en droit sinon, en fait, leur place et leur rôle dans la production et donc leur part dans la consommation de cette production. Cette place, ce rôle et cette part ont évidemment des conséquences aux niveaux politiques et idéologiques, mais ils deviennent les seuls critères essentiels définissant les groupes sociaux constitutifs de la société - les classes sociales au sens étroit du terme - et l'enjeu direct de leurs luttes.

Il n'en est pas de même dans chacun des systèmes sociaux précapitalistes. Là les instances politiques ou idéologiques sont dominantes et interviennent directement pour assurer l'exercice des "tâches essentielles primaires", c'est-à-dire la reproduction de l'existence matérielle de la société. L'individu n'est pas égal en droit à tous les autres et ne se reconnaît pas subjectivement différent de ceux de sa classe ou de son groupe. Ce n'est pas parce qu'il remplit tel rôle économique qu'il appartient à cette classe, mais parce qu'il leur appartient héréditairement que ce rôle lui est assigné par une tradition plus ou moins sacralisée. Bref, les

critères économiques sont indissolublement attachés à des critères politiques et idéologiques qui définissent essentiellement les groupements constitutifs de la société : hérédité du sang, de la race; statut de classe d'âge, d'ancienneté, etc. Du reste, l'activité de production n'apparaît pas aux membres de la société comme séparée des autres et ne l'est pas effectivement.

c) Le traditionnel et le moderne

On a couramment employé jusqu'ici dans ce travail la notion de société ou système traditionnels. Ce terme classique est commode et évocateur, mais il est vague et peut prêter à confusion. La saisie de cette différence d'articulation entre les instances dans le système capitaliste et les systèmes précapitalistes permet de préciser et d'expliquer son contenu.

Dans une société capitaliste, la puissance économique est la source directe des pouvoirs politiques et idéologiques. Cette puissance repose sur la maximisation du profit et donc de la production. Bref, selon la phrase célèbre du manifeste : "La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production, ce qui veut dire les conditions de la production, c'est-à-dire tous les rapports sociaux" (336). Dans les sociétés précapitalistes au contraire, l'incitation aux progrès techniques est d'autant moins forte que la production dominante n'est pas faite en vue de l'échange, mais de la consommation. Il ne s'agit pas d'augmenter indéfiniment les moyens de production, mais simplement d'assurer leur renouvellement. De plus ce sont les pouvoirs politique et idéologique qui sont à la source de la richesse économique et non l'inverse. Les conditions de reproduction de l'exploitation par les non producteurs - qui plus souvent se réalise par la "possession des producteurs" d'une manière ou d'une autre, que par celle des moyens de production matériels - reposent d'abord sur la puissance d'imprégnation des représentations idéologiques reçues et leur transmission fidèle, sur l'immutabilité des rapports politiques et de l'ensemble des rapports sociaux établis. Bref, "le maintien sans changement de l'ancien mode de production était, au contraire, pour toutes les classes industrielles antérieures la condition première de leur existence" (337).

La résistance au changement que connote, à tous les niveaux, le terme de traditionnel appliqué aux sociétés précapitalis-

tes, n'est donc évidemment pas due à une nature psychique qui serait constitutionnelle d'une ethnie ou d'une race, ni même à une idéologie qui serait en elle-même conservatrice. L'histoire montre qu'à moyen ou long terme les traits de psychologie collective, même les plus enracinés, comme le contenu des idéologies, même réputées les plus immuables et intangibles, se transforment ou, en quelque sorte, changent de signe, devenant de progressistes, conservateurs, ou même inversement. Ce qui explique cette résistance au changement, c'est le type d'articulation entre les structures de la formation sociale globale et le mode de reproduction de ces structures.

Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de changements dans les sociétés précapitalistes, pas d'histoire traditionnelle. Mais d'une part ces changements sont, sauf exceptions, d'ordre superstructurel. Telle ethnie, telle caste, tel groupement, prend la place dominante occupée jusqu'ici par une autre. Il y a redistribution des rapports de force, mais sur la base du même mode de production et d'exploitation. Le type d'organisation des "tâches essentielles primaires" est rarement bouleversé. D'autre part le changement n'est pas accepté comme tel, mais seulement s'il se présente comme fidélité à un héritage, accomplissement d'un destin, bref s'il est interprété dans le cadre d'une idéologie traditionnelle.

B - La notion de système traditionnel ouest-africain

a) Les déterminations structurelles

Si rien ne permet de déterminer a priori et une fois pour toutes un nombre limité de systèmes sociaux, il n'est pas illégitime de dresser une typologie, révisable éventuellement, des formations sociales précapitalistes historiquement connues. Pour ce faire, on a la connaissance du système plus complexe et développé, capitaliste précisément, auquel certaines ont donné naissance et par là la connaissance des conditions générales de reproduction de toute société globale.

De ce point de vue, il y a les sociétés caractérisées au niveau économique par l'appropriation privée des moyens de production et / ou l'existence en leur sein d'un secteur au moins de production pour l'échange et donc d'un système monétaire. Dans ces sociétés, les rapports de production ne s'expriment plus dans les

groupes de parenté mais dans des catégories plus larges qui restent cependant qualifiées intrinsèquement par des déterminations idéologiques et politiques. Les sociétés antiques ou féodales, historiquement à l'origine du capitalisme, relevaient d'un tel système. A l'autre extrémité, si l'on peut dire, on trouve des formations sociales de type lignager et segmentaire qui sont qualifiées au niveau économique par l'appropriation collective et l'autosubsistance. Ils peuvent être déjà plus ou moins différenciés et inégalitaires, mais les rapports sociaux restent tout entiers investis dans les structures de parenté.

Entre ces deux extrêmes, il y a des formations sociales où le mode de production dominant reste lignager, mais où se sont instaurés entre les lignages des clivages héréditaires. Les uns s'attribuant un pouvoir politique plus ou moins centralisé et unifiant, les autres une fonction idéologique plus ou moins institutionalisée. Les uns et les autres s'attribuent par là même une grande part du surproduit social.

On trouve dans toute l'Afrique nombre de sociétés lignagières segmentaires et de sociétés lignagières stratifiées. Celles que l'on a étudié ici sont de ce second modèle qui s'apparente indubitablement à ce que Marx avait appelé mode de production asiatique. On a assez insisté sur celles-là et sur celui-ci pour ne pas y revenir.

b) Le milieu historique

Mais un tel modèle nous paraît encore trop abstrait et général pour les objectifs de notre travail, car il caractérise des sociétés de toutes les époques et de tous les continents. A ces rapports formellement semblables s'ajoutent dans chaque cas des variables particulières de temps et d'espace hétérogènes, variables qu'il est difficile d'isoler et de pondérer abstraitement. On peut les désigner avec Marx comme ce qui constitue un "milieu historique donné" (338) dont il faut chaque fois étudier les déterminations.

Ce sont ces facteurs qui, formant une "combinaison de circonstances uniques" (339), font, à la limite, un cas singulier et incomparable de chaque formation sociale concrète à un moment donné. Ainsi l'économie pastorale des Maures explique que les structures de clan et de tribu y gardent une vivacité et une souplesse plus grandes que chez les Toucouleurs sédentaires où les divisions ter-

ritoriales de village et de région tendent à les supplanter. Ainsi encore, avons-nous tenté d'expliquer par les conditions géographiques et historiques spécifiques de la vallée du Fleuve la stratification sociale plus complexe chez les Toucouleurs que dans les ethnies soeurs voisines.

Mais nous pensons qu'on peut délimiter un cadre géographique et historique plus large et encore suffisamment précis : celui que des géographes comme des historiens ont appelé la "bande sahélo-soudanaise", particulièrement dans sa partie occidentale. Nous en sommes partis pour situer les sociétés maure et toucouleur. Nous avons dû y revenir souvent pour expliquer leur évolution.

Dans cette aire, la plupart des groupes sociaux importants, aux caractères ethniques originaires souvent fort mélangés, appartiennent au troisième système social distingué plus haut, celui où un ensemble de groupes lignagiers relativement indépendants et autosuffisants sont à la fois défendus et exploités par certains d'entre eux, détenteurs des pouvoirs politiques et idéologiques. Depuis les rives atlantiques de la Mauritanie et du Sénégal jusqu'au Tchad, on peut compter parmi ces groupes sociaux les Serer, les Ouolofs, les Toucouleurs, les Sarakolé, les Bambaras, les Songhaï; mais aussi partout des groupes de Peuls, de Maures ou Touareg.

Il nous semble qu'au delà des différences importantes entre pasteurs et agriculteurs, distinguées et expliquées plus haut, mais les incluant dans le même milieu géographique et historique, on retrouve des similitudes étonnantes. Au niveau socio-économique : dans les techniques de production pastorale et agricole, dans le mode d'appropriation collective des moyens de production naturels, dans la nature et le rôle des systèmes de parenté, dans l'autosubsistance et le troc limité des biens complémentaires, dans le rôle d'intermédiaire joué dans les échanges à longue distance; au niveau socio-politique, dans la division combinée en castes professionnelles et en ordres fonctionnels, dans le pouvoir centralisé dans quelques lignages, souvent personnel et autoritaire mais fragile par rapport aux égaux; au niveau idéologique enfin, dans la superposition ou le conflit entre une sagesse magico-animiste liée aux techniques de production et conservée avec elle dans les lignages et d'un Islam à la fois formaliste et aristocratique de lettrés, à la fois populaire et mystique de confréries...

Toutes ces déterminations plus précises attachées à des

structures socio-économiques déjà formellement analogues permettent, pensons-nous, de parler de système social ouest-africain. C'est aux sociologues et historiens plus spécialisés et compétents que nous sur l'ensemble de ces sociétés (340) qu'il revient de dire si un tel concept leur paraît valable. Si c'est le cas, l'analyse que nous venons de faire de la genèse et de la structure des sociétés maure et toucouleur peut éclairer celle des sociétés voisines, de même que peut être typique l'étude, qu'il nous reste à entreprendre, des transformations de ces deux sociétés sous l'impact d'un impérialisme qui, dans cette aire, est aussi de même nature.

c) Facteurs d'évolution et de stabilité du système traditionnel ouest-africain

On sait que des formations sociales analogues à celles étudiées ici, de type société stratifiée sur base de communauté lignagière, sont à l'origine des sociétés antiques ou féodales qui ont elles-mêmes donné naissance à la société industrielle. C'est là que la propriété privée, la production pour l'échange, l'accumulation des valeurs sont devenues des catégories dominantes des rapports de production.

A la lumière de cette évolution, on peut relever des facteurs de dissolution des rapports de parenté de castes et d'ordres qui sont également présents chez les Maures et les Toucouleurs. Par exemple, chez les premiers, la propriété individuelle des biens mobiliers et la facilité des échanges; chez les seconds, la différenciation entre propriété collective et appropriation ou possession individuelle et la répartition inégale des bonnes terres.

Pourtant, ni les uns ni les autres, pas plus que l'ensemble des sociétés d'Afrique de l'Ouest, n'ont évolué vers des structures économiquement plus avancées en brisant les rapports socio-économiques communautaires de base.

Etant donné qu'il n'y a pas d'évolution fatale (341), on peut seulement énumérer des facteurs internes ou externes qui constituent autant de lignes de résistance contre tout changement structurel de ce que nous avons appelé le système traditionnel africain et particulièrement ouest-africain.

Il y a tout d'abord l'extraordinaire stabilité des rapports socio-économiques lignagiers. Les conditions de la production matérielle sont en symbiose si étroite avec la reproduction du

groupe de parenté, l'individu est si profondément et inséparablement lié à la fois à la terre possédée en commun et au groupe, qu'on ne voit pas, sauf hasard impondérable, comment les conditions de production pourraient tellement se modifier qu'elles changent les rapports sociaux de base, sans la pénétration d'un facteur virulent de dissolution venu de l'extérieur. On a déjà noté que les exigences de la vie nomade et peut être la rareté des bonnes terres dans le Fouta contribuent à maintenir ces cellules pour l'essentiel autosuffisantes.

Les luttes perpétuelles pour l'appropriation des meilleurs terrains de parcours ou de culture ne constituent pas ce facteur de dissolution. Les survivants des lignages décimés sont réduits à l'esclavage domestique dans d'autres lignages. Les lignages plus faibles se placent ou sont placés sous la protection des plus forts. L'exploitation, forcément limitée, n'est pas fondée sur leur expropriation mais sur leur domination politique et idéologique. Elle est elle-même communautaire et ne remet pas en cause les rapports de base. L'activité économique dominante reste pratiquée et honorée par tous les groupes. Même si chez les plus puissants les fonctions de contrôle se détachent nettement des fonctions de production directe, ces groupes demeurent le lieu relativement fermé et autonome de production et de consommation des biens de subsistance. Les activités artisanales restent complémentaires et sont frappées de discrédit.

Au total, structures de production et structures d'exploitation se conjuguent pour maintenir inchangés les fondements communautaires de la société. On comprend, comme Marx l'a signalé à propos du mode de production asiatique, que les groupes dominants peuvent s'affronter et se succéder indéfiniment sans affecter le mode de production fondamental et donc l'ensemble des rapports sociaux.

Si l'échange des biens de subsistance complémentaires reste lui-même minime dans le cadre du troc entre voisins, on pourrait penser par contre que le grand commerce d'export-import qui a toujours irrigué l'Afrique, particulièrement l'Afrique de l'Ouest, aurait pu être cet agent de dissolution efficace en instaurant la production pour le marché et les relations monétaires. Les structures mêmes des sociétés lignagières et encore plus des sociétés de castes et d'ordres expliquent sans doute qu'il n'en fut rien. Phénomène en soi économique au sens moderne du terme, il ne fut jamais

considéré comme tel par les aristocraties locales qui contrôlaient un moment du parcours et des marchés relais, mais rarement les producteurs, encore moins la consommation finale. Même à la grande époque de l'or du Soudan on ne vit pas apparaître la circulation monétaire. N'existaient que des équivalences simples entre produits rares exportés et importés. Ces derniers, une fois acquis, ne s'affirmaient pas tant comme valeurs d'échange, mais comme accumulation et destruction prestigieuse de biens d'usage, instruments politiques pour les alliances ou rivalités traditionnelles entre groupes lignagiers.

Là encore le mode de production et le système social traditionnel tout entier ne risquaient pas d'être modifiés mais plutôt renforcés. Les rares villes ne constituèrent pas un pôle de développement opposé aux campagnes mais plutôt un centre de dépenses somptuaires et de culture raffinée dans le cadre traditionnel de la clientèle du lignage dominant (342).

Si ce commerce de traite ne paraît pas suffisant pour expliquer la genèse des systèmes d'exploitation et de domination internes propre aux sociétés africaines, il semble par contre qu'il constitue une cause externe importante de la non évolution structurelle de ces sociétés (343). Surtout à partir du XVIe siècle avec les Européens, il n'opéra pas seulement la terrible ponction en force de travail que l'on sait, mais il stabilisa l'échange inégal entre sociétés faibles, réduites à la migration et à la fermeture sur elles-mêmes, et sociétés déjà puissantes ou bien placées. Chez ces dernières, il renforça le pouvoir des chefs de lignage ou des lignages dominants en leur donnant les moyens supplémentaires de surmonter les conflits et contestations internes, en décourageant le développement des industries artisanales locales, bref en bloquant les possibilités internes d'évolution.

Constater que les sociétés africaines traditionnelles eurent des structures internes et se trouvèrent dans un "milieu historique" particulièrement inapte à favoriser une évolution autonome vers des formes économiques plus développées et en particulier vers le capitalisme, n'implique évidemment aucun jugement de valeur. Si l'on en veut, on peut rappeler les témoignages admiratifs des voyageurs arabes ou des premiers navigateurs portugais jusqu'au XVIe siècle, envers des civilisations qu'ils considéraient alors comme supérieures ou égales à la leur. C'est qu'à cette époque le proces-

sus d'évolution n'était pas plus amorcé dans les pays arabes et était à peine visible en Occident. On peut aussi rappeler la vitalité et le dynamisme de l'histoire africaine jusqu'à la conquête coloniale. L'évolution des sociétés maure et toucouleur en est un exemple local, encore plus les grandes conquêtes peuls. Cependant cette évolution se fait toujours dans le cadre des systèmes socio-économiques que nous avons décrits et ne semble toujours pas devoir les remettre en cause.

Aussi bien paraît-il vain de s'interroger sur ce que seraient devenues les sociétés africaines sans l'intervention des puissances européennes car cette intervention, d'une manière ou d'une autre, était une condition intrinsèque du développement du système social capitaliste lentement constitué en Occident depuis trois siècles. Au reste, cette intervention existait déjà dès cette époque sous la forme du mercantilisme. Lorsque Cheikou Amadou au Macina, surtout El Hadj Omar Tall puis son fils Amadou au Soudan, et Samory Touré autour du Niger rassembleront une dernière fois l'Afrique de l'Ouest en royaume ou empire, ils ne furent pas structurellement différents de ceux qui les avaient précédés depuis le Ghana du VIIe siècle : domination militaire et religieuse d'une ethnie sur les autres, exploitation modérée de celles-ci sans modifier leurs structures, prise de contrôle du commerce de traite existant sur leurs territoires. De toutes façons, leurs tentatives, malgré une résistance acharnée (344), étaient condamnées à tourner court. L'Europe venait, à la Conférence de Berlin (1884-85), de se partager l'Afrique. Chacun était bien décidé à occuper effectivement sa part. L'Afrique de l'Ouest était le lot de la France.

C'est cette expansion du capitalisme en Afrique, c'est-à-dire l'impérialisme, que nous devons maintenant étudier dans sa nature et ses modalités. Les connaissances acquises sur les sociétés traditionnelles maure et toucouleur nous permettront de mieux saisir la structure et la genèse du système social qui résultera de cette rencontre.

Deuxième Partie

LE SYSTEME COLONIAL

LA SOCIETE MAURITANIENNE DE 1900 A 1960

IMPERIALISME ET COLONISATION

1. L'impérialisme. Certitudes et ambiguïtés du terme

Le mot d'impérialisme est, depuis plus d'un siècle, d'un emploi courant s'agissant des problèmes qui nous intéressent, mais il a connu une curieuse fortune. Au niveau idéologique des discours et représentations politiques, c'est-à-dire de l'expression quotidienne des antagonismes sociaux et nationaux, il a toujours été porteur d'une grande charge affective, mais cette charge tend, depuis moins d'un demi siècle, à changer complètement de sens. La voix des chantres de la mission civilisatrice de l'Occident qui l'évoquait naguère avec fierté comme un terme plein d'honneur et de prestige, s'est tue... ou a changé de vocabulaire. Il n'y a pas de puissance occidentale qui aujourd'hui ne récuse l'adjectif d'impérialiste car dans la bouche des leaders des pays dits sous-développés le terme est devenu une accusation et une injure, répercutées par la clameur des trois-quarts de l'humanité (1).

Cette fortune ambiguë au niveau idéologique marque une fois de plus le lien des sciences sociales et de la société dans laquelle elles sont produites, car elle se rattache à deux concepts (deux conceptions) étrangers, sinon opposés, chez les spécialistes.

Dans la science universitaire occidentale de la première moitié du siècle, particulièrement chez les historiens, le mot est pris dans son acception étymologique patente et classique : la conquête et l'établissement de la domination d'une société ethnique ou nationale sur une ou plusieurs autres. Ainsi pouvait-on parler de l'impérialisme d'Athènes ou de Sparte, de l'impérialisme romain ou britannique, etc. Appliqué à l'époque contemporaine, on parlera de

l'ère des impérialismes occidentaux (2). Il s'agit donc d'un phénomène essentiellement politique aux causes fondamentalement politiques, selon les schèmes de l'histoire classique.

Chez les théoriciens marxistes, dont les deux plus importants sont aussi des praticiens révolutionnaires, l'impérialisme est d'abord un phénomène d'expansion économique de l'Occident, et ses causes déterminantes sont les contradictions intrinsèques du système économique capitaliste. Contentons-nous de rappeler ici les définitions données par R. Luxembourg et par V. I. Lénine qui ont l'avantage d'être claires et précises (3).

Pour l'auteur de L'accumulation du Capital (4), le problème du capitalisme est celui de l'absorption du surplus (ou plus-value) que dégage le développement des forces productives. Il y a "contradiction immanente entre la capacité illimitée d'expansion des forces productives et la capacité limitée d'expansion de la consommation sociale basée sur les rapports de distribution du capitalisme" (5). Pour qu'il y ait reproduction élargie du capital, c'est-à-dire réalisation de toute la plus-value d'un cycle, il faut qu'un débouché extérieur soit trouvé à une partie de la production matérielle. C'est ce qui est fait par l'exploitation des régions pré capitalistes, qui en même temps permet de se procurer toutes sortes de matières premières et de forces de travail à bon marché. L'impérialisme est "l'expression politique du processus de l'accumulation capitaliste, se manifestant par la concurrence entre capitalismes nationaux autour des derniers territoires non capitalistes encore libres" (6).

Quant à l'auteur de L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme, il résume les cinq caractères énumérés et exposés avec de nombreux exemples dans son ouvrage, en une seule phrase célèbre :

> L'impérialisme est le capitalisme arrivé à un stade de développement où s'est affirmée la domination des monopoles et du capital financier; où l'exportation des capitaux a acquis une importance de premier plan; où le partage du monde entre les trusts internationaux a commencé et où s'est achevé le partage de tout le territoire du globe entre les plus grands pays capitalistes (7).

Ainsi, à partir de la même base épistémologique, on peut dire, trop schématiquement, que les théories des deux auteurs se séparent en ce que, selon la première, l'impérialisme est consubstantiel au capitalisme quel que soit son stade et qu'il se caractérise par la course nécessaire aux débouchés pour l'exportation

de ses marchandises tandis que, pour la seconde, il n'est que le stade suprême du capitalisme, le "stade monopoleur", mais il en est la nature même et se caractérise par la course nécessaire aux débouchés pour l'exportation des capitaux.

2. Colonisation et impérialisme

Il est pourtant un point sur lequel se retrouvent apparemment marxistes entre eux et marxistes et non marxistes : c'est pour affirmer la relation étroite entre impérialisme et colonisation, surtout entre 1870 et 1910, l'ère des grands partages de la planète entre les principales puissances européennes (8).

Mais pour Rosa Luxembourg et Lénine la colonisation n'est qu'une conséquence politique et un point de départ historique, constaté expérimentalement, de l'impérialisme. Pour les chercheurs non marxistes qui, au fond, reprennent le terme tel qu'il était employé par les artisans de l'expansion occidentale eux-mêmes, l'impérialisme se confond avec l'entreprise coloniale, la constitution d'empires, ou du moins l'établissement de zones d'influence. Il s'agit pour eux d'"impérialisme colonial". Ils trouvent surtout à l'origine de ces conquêtes, particulièrement dans le cas de l'Afrique, des raisons extra-économiques : rivalités des puissances européennes, mais détournées du champ européen trop explosif, nationalismes, ambitions individuelles ou grands desseins idéologiques, champ d'exercice et de défoulement pour les militaires, etc.

Il leur est d'autant plus facile de s'inscrire ainsi en faux contre la théorie marxiste (9) que, d'une part, les facteurs économiques apparaissent effectivement peu évidents ou déterminants, comme on verra, dans la conquête de l'Afrique; que, d'autre part, ils ne connaissent souvent de la réflexion de leurs adversaires que des schémas quelque peu figés et mécanistes. Car si les théories de Lénine et de ses pairs, fruits de débats et de réflexions vivantes sur l'expérience, ont inspiré des luttes révolutionnaires dans le Tiers-Monde et en ce sens ont mûri et gardé leur actualité, elles ont connu en Occident un sort analogue à celles de Marx sur les sta-

des économiques précapitalistes, conservées en dogmes à l'abri des remises en question pratiques et théoriques. Depuis peu d'années, le concept d'impérialisme, au sens marxiste du terme, est revenu au coeur des débats, même académiques, et des recherches sur les relations entre sociétés capitalistes développées et sociétés précapitalistes sous-développées (10).

On les retrouvera plus loin. Mais notre but, dans ce travail et surtout dans cette introduction, n'est pas d'exposer des débats sur la nature de l'impérialisme, encore moins de les trancher a priori. Nous ne prétendons pas faire oeuvre d'économiste et notre objet n'est pas le système capitaliste en tant que tel. Il fallait cependant situer le problème et du coup quelques questions se posent auxquelles on essayera de répondre : Quel est le rôle des facteurs économiques dans une entreprise coloniale comme celle de la France en Mauritanie et plus largement en A.O.F. ? Quel est le rapport entre l'impérialisme en tant que stade du capitalisme de monopole, qui effectivement débute à la fin du XIXe siècle et les entreprises de domination coloniale, comme celle de la Mauritanie, qui lui sont contemporaines ? Pourquoi alors la décolonisation et quels sont ses caractères ?

On peut déjà cependant faire quelques remarques qui découlent de la perspective générale adoptée dans cette étude.

D'abord ce n'est pas parce que des raisons d'un ordre ou d'un autre sont données explicitement par les acteurs d'une action historique qu'elles sont les seules, ou les seules efficaces. Des motivations d'ordre politique peuvent très bien animer consciemment la praxis sociale d'un individu (qui fait toujours partie d'un groupe), alors que le facteur déterminant de celle-ci au niveau de la structure sociale et à long terme se révèle d'ordre économique. C'est évidemment tous les rapports de la psychologie et de la sociologie et le rôle de l'idéologie, tels que nous les avons définis, qui sont en jeu dans cette proposition.

Or il n'est pas douteux pour nous qu'à ce niveau structurel et global les sociétés occidentales modernes sont fondamentalement qualifiées par le mode de production capitaliste et que l'expansion du marché de celui-ci jusqu'à la mondialisation, en vue de la maximisation du profit du capital, appartient à son essence, quelles que soient les modalités de cette expansion.

Enfin ce ne peut être qu'en vue d'analyse abstraite, et

non sans danger de simplification mécaniste, qu'on peut isoler des causes et des effets économiques, même considérés comme déterminants en dernière instance, de causes et effets politiques et idéologiques. Il faut reconnaître que beaucoup d'études d'inspiration marxienne procèdent à des analyses minutieuses, quantitatives, au plan économique, se contentant d'indications schématiques et de notes rapides sur les déterminations des autres niveaux (11). Notre ambition serait de tenter un premier bilan global dans le cas de la Mauritanie coloniale et post-coloniale.

Car l'objet de cette étude, ce n'est pas l'impérialisme à sa source, ou la colonisation vue à partir de la métropole, mais les effets de l'impérialisme sur les sociétés précapitalistes colonisées et leurs réactions en retour. De ce point de vue, ce qu'on a appelé la "situation coloniale" (12) a fait l'objet, depuis quelques années, d'études souvent précises et, chez les Anglo-saxons, plus dégagées de préoccupations théoriques. Elles ont montré dans la colonisation un "phénomène social total" où la déstructuration et la restructuration se passent en même temps et à tous les niveaux, économiques, politiques et idéologiques, qui interfèrent entre eux; où s'établit une situation conflictuelle entre une minorité occidentale et une majorité traditionnelle locale; où l'action de cette minorité joue à la fois le rôle de "force modernisante" à son profit et de "révélateur" (13) des divers modèles sociaux et mentaux traditionnels dans leurs dynamismes spécifiques. Ce sont ces phénomènes qu'on va essayer de repérer dans les sociétés maure et toucouleur.

I

IMPACT COLONIAL ET CHANGEMENTS SOCIO-ECONOMIQUES

1. L'imposition coloniale

A - Les étapes de la pénétration coloniale en Mauritanie et ses motivations

a) La période des comptoirs. Monopoles et coutumes (1600-1850)

Dès la fin du XVe siècle, les Européens sont en contact avec les Maures, puis avec les Toucouleurs, pour le même motif que sur les autres côtes et fleuves d'Afrique : le commerce de traite. Les Portugais, puis les Hollandais et les Anglais, établis le long de la côte atlantique (Baie d'Arguin, Portendick) rivalisent, pendant deux siècles, avec les Français créant des comptoirs sur le Fleuve à partir de Gorée et du Cap Vert, puis de l'Ile Saint Louis sur son embouchure (1659). Cette rivalité a pour objet essentiel de s'assurer l'exclusivité du commerce de la gomme (précieuse matière de base de la pharmacopée et de l'industrie textile européennes), et de quelques autres produits dont l'or et les esclaves.

Pour cela, on obtient des chefs locaux, Maures et Toucouleurs, à coup de cadeaux, de n'autoriser le trafic qu'en certains points, à certaines époques de l'année et qu'avec certaines compagnies ou maisons de commerce. C'est l'origine des "escales" sur le Fleuve (le Désert, le Coq, le Terrier Rouge) et des fameuses "coutumes":

> On paye un tribut annuel, que l'on appelle coutume, aux rois du pays, moyennant quoi on peut librement trafiquer dans

> l'étendue de leurs royaumes. Il est vrai que quelquefois, ils vous défendent la traite pour tâcher de tirer quelques présents. Mais avec un peu de prudence on évite cela (14).

De 1541 à 1794, huit Compagnies à Charte au moins se succèdent à Saint Louis. Si elles ne tiennent pas longtemps, c'est qu'elles n'arrivent jamais à intéresser suffisamment d'actionnaires métropolitains. Cela ne les empêche pas de réaliser de substantiels bénéfices grâce à leur monopole commercial, à leurs droits régaliens, à l'exemption des impôts... et aux termes de l'échange :

> Les Nègres apportent cuirs, ivoire, captifs, et quelquefois de l'ambre gris; car pour la gomme arabique, elle nous vient des Maures. On donne en échange à ces Nègres de la toile, du coton, du cuivre, de l'étain, du fer, de l'eau-de-vie et quelques bagatelles de verre. Le profit qu'on tire de ce commerce est de 800 %. Pour quatre ou cinq pots d'eau-de-vie, souvent, on aura un assez bon esclave; ainsi la dépense est moins dans l'achat que dans le transport (15).

De leur côté, les groupes dirigeants des formations sociales traditionnelles y trouvent leur compte. Chez les Toucouleurs, ce sont les lignages les plus puissants, deniankobe puis torobe, entre autres almamys et grands électeurs, qui organisent la chasse aux hommes, supervisent le commerce et empochent les "coutumes". Chez les Maures, ce sont les émirs (Brakna et Trarza) qui les reçoivent, tandis que les principales tribus maraboutiques (Ida Ouali, Ida ou el Hadj, Oulad Biri) touchent la contrepartie de la gomme recueillie deux fois l'an par leurs captifs. Sans doute les Français interviennent-ils dans les querelles ethniques, tribales et lignagières. Dans les questions de succession en particulier, le désir de se voir attribuer les coutumes joue sans doute un grand rôle.

Mais ces interventions se font conformément aux mécanismes d'échange, d'alliance et de guerre traditionnels. Au total, les structures sociales hiérarchiques et l'exercice du pouvoir politique se trouvent renforcés aux dépens peut-être de la solidarité globale. Aux yeux des Maures, ce sont leurs chefs "qui perçoivent un tribut sur les Français" (16).

En particulier, la monnaie et ses conséquences n'interviennent pas dans ces relations. Il s'agit toujours d'un commerce de troc. Contre "une mesure cube appelée quantar ou quintal, d'une grandeur dont on est convenu avec les Maures et dont les Européens ont soin d'augmenter la capacité toutes les fois qu'ils en trouvent

l'occasion" on échange une quantité déterminée de "toile bleue" de Hollande ou de France, de miroirs de carton, de peignes de bois, de cadenas, de couteaux flamands" (17). Les coutumes annuelles sont également composées de longues listes d'objets divers qui, pour les commerçants européens, sont de la pacotille hétéroclite et bon marché. Mais les chefs traditionnels n'ont que faire de monnaie. Ce qui les intéresse, c'est la possession d'objets rares. Contrôlant ainsi la circulation des "biens de prestige", ils renforcent leur pouvoir de domination sur leurs clients et assujettis et leur pouvoir de négociation avec leurs rivaux.

b) Liberté de commerce et premières annexions territoriales (1850-1900)

Au cours du XIXe siècle, les conditions vont changer des deux côtés et amener les premières annexions. Le Traité de Paris en 1815 reconnaît aux Français la possession définitive des cités et points de commerce du Sénégal. Le régime de l'Exclusif n'est pas rétabli. Un gouverneur français délégué du gouvernement s'installe à Saint Louis, tandis que quelques maisons de commerce privées, dont plusieurs dirigées par des métis saint-louisiens, reprennent la traite à leur compte.

Mais ceux-ci s'estiment de plus en plus victimes des chefs maures et toucouleurs qui ne cessent de dénoncer leurs privilèges pour exiger des coutumes plus avantageuses et, entre deux dénonciations, en profitent pour les piller. C'est sans doute que l'instabilité est de plus en plus grande, la rivalité de plus en plus aiguë dans ces sociétés traditionnelles, en partie de par la chasse aux esclaves, le goût des fusils et la dispute des "coutumes". En 1851, les commerçants saint-louisiens adressent une pétition au gouverneur pour se plaindre "de la situation intolérable qui leur est faite par les exactions et les brigandages des indigènes ouolofs, maures et toucouleurs" (18).

Sous la pression de ces commerçants, les gouverneurs (Protet 1850-1854, et surtout Faidherbe 1854-1861 et 1863-1865) vont inaugurer la politique d'expansion. Elle consiste à remplacer les coutumes et traités qui n'assurent pas une sécurité jugée suffisante au commerce régulier et honnête, par la "pacification", "au besoin par la force", des populations concernées, et à affirmer sur elles la suzeraineté puis la souveraineté française. Le paradoxe

est logique qui au nom de la liberté du commerce des uns instaure la servitude des autres.

On est en effet à l'époque où la doctrine du libre échange triomphe et remplace le Pacte colonial, comme le sanctionnera la loi de 1861. Dès 1850, Louis Napoléon préconise :

> La liberté absolue du commerce avec suppression des escales et rétablissement de la sécurité par l'emploi de la force si c'était nécessaire, la substitution de notre autorité pleine et entière au système des traités et des coutumes, l'organisation méthodique des efforts d'expansion vers l'intérieur du pays (19).

Telle est bien la politique de Faidherbe et de ses successeurs. Ce dernier écrira :

> Nous devions dicter nos volontés aux chefs maures pour le commerce de la gomme. Il faut supprimer les coutumes, employer la force si l'on ne peut rien obtenir par la persuasion. Il faut supprimer tous tributs ... Nous devons être les suzerains du Fleuve. Il faut émanciper le Oualo en l'arrachant au Trarza et protéger les populations agricoles de la rive gauche contre les Maures (20).

La "pacification" du Oualo, puis du Fouta-Toro, se poursuit à coups de colonnes militaires, de traités successifs, d'achats, de 1850 à 1890. Pour la population locale, "c'est une longue période de troubles, de guerre et de famine dont le Fouta-Toro mettra de nombreuses années à se remettre et dont le souvenir est encore très vivant dans la Vallée" (21). Des milliers de Toucouleurs avec leur bétail suivent El Hadj Omar Tall dans ses aventures, à qui ses pairs, les chefs torobe, ont fermé l'entrée du Fouta. Cela n'empêche pas le pouvoir de l'almamyat de s'effriter de plus en plus, mais une résistance acharnée est menée par Ahmadou Cheikhou qui est chassé du Fleuve par une colonne de 5 000 hommes en 1870, et battu seulement en 1875; puis par Abdoul Boubacar, grand électeur du Bosséa, qui n'est écrasé qu'en 1891 par les troupes bien équipées de Dodds. La plupart du temps ces chefs noirs sont alliés avec les Maures contre les Français (22).

L'annexion de la région du Fleuve et la suppression de l'almamyat sont définitives en 1891 et permettent de poursuivre la conquête en direction du Soudan. Les Maures sont refoulés au nord de la Vallée et leurs droits à redevance ne sont plus reconnus. Mais ils continuent à harceler cultivateurs et commerçants en même temps qu'avec ces derniers ils troquent, outre la gomme, des esclaves

contre des fusils.

c) Intérêts stratégiques et tentative de pénétration pacifique du pays maure (1900-1905)

L'étape suivante est celle de la véritable création, par décret ministériel français et accord international, de la Mauritanie dans ses frontières actuelles et ensuite seulement du début de pénétration effective en pays maure, au Trarza et au Brakna.

Cette politique est menée sur place avec maîtrise et originalité par Xavier Coppolani dont la figure sera exaltée ensuite dans la galerie des grands colonisateurs faiseurs d'Empire (23). Cet homme est animé de visions politiques grandioses. Il veut redonner à ce Sahara occidental, alors totalement insoumis et aux trois-quarts inconnu, sa "mission historique" de "trait d'union", sous l'égide de la France, entre Afrique blanche et noire, c'est-à-dire entre Sénégal et Algérie déjà colonisés, et Maroc alors objet de convoitise. Il montre "les avantages de la paix, de la sécurité et du commerce" donnés, par la colonisation, aux Maures comme aux Français. Il imagine même de riches gisements de cuivre et de pétrole dans le Nord.

Il avait aussi les talents et l'expérience nécessaires pour tenter une telle politique. Selon son ami et biographe R. Arnaud, "il réalisait le type du diplomate intégral qui est non seulement celui qui observe, celui qui dissimule, mais celui qui agit" (24). Elevé en Algérie, où il était devenu administrateur de commune mixte, il parle couramment arabe et il a assez solidement étudié la théologie et la mystique musulmanes, assez souvent fréquenté les zaouia pour avoir écrit un ouvrage, de base à l'époque, qui continue à être intéressant sur les confréries et leur poids socio-politique en terre d'Islam (25).

Connaissant leur développement en pays maure, il est persuadé qu'on doit pouvoir y pénétrer sans trop user de la force, en gagnant les chioukh, amis de la paix, des lettres et du commerce, par la persuasion et la séduction (les Maures l'auraient surnommé "le Charmeur"), en favorisant leurs entreprises économiques et religieuses.

C'est ce qu'il fera avec les deux grands chefs spirituels du Trarza, dont l'influence s'étend bien au delà, mais dont les fractions et tribus sont aussi en lutte avec celles des marabouts

et guerriers voisins : Cheikh Saad Bou, et surtout Cheikh Sidia Baba. D'une manière générale, ses études et un séjour antérieur dans le Hodh lui avaient donné, selon son biographe, "l'habitude de pénétrer la pensée des plus retors diplomates du monde moderne" (26) que sont les Maures. En tout cas, il sut admirablement, particulièrement avec les chefs des tribus guerrières (émirs du Trarza et du Brakna, chef des Idaouaich, etc.), "montrer sa force pour ne pas avoir à s'en servir", diviser les fractions pour régner sur les tribus, conclure des traités solennels avec les uns tout en faisant des avances discrètes à leurs ennemis, etc. (27).

Mais si l'action du grand homme est efficace, c'est aussi que les conditions générales sont favorables. On est à la fin du scramble. Il ne reste plus grand chose à partager. Le Sahara occidental ne doit pas être occupé par quelqu'un d'autre que la France pour couvrir ses possessions africaines de l'Atlantique au Tchad. De plus, il est une voie d'accès territoriale et politique au Maroc, objet des visées de la France. A la suite d'une première mission chez les Touareg du Soudan et les Maures du Hodh en 1898-99 pour les amener à soumission, Coppolani expose ses idées dans un rapport qui a l'heur de plaire au Ministre des Colonies. Sur sa base est établi, en décembre 1899, un projet de constitution de "Mauritanie occidentale" qui s'étend des rives du Sénégal aux confins du Maroc et de l'Algérie. Mais il faut tenir compte des prétentions et susceptibilités de l'Espagne. Par la convention du 29 juin 1900 à Paris, on trace des traits sur la carte de ces régions inconnus qui laissent à l'Espagne le Rio de Oro et établissent la Mauritanie dans ses frontières actuelles. On a pris soin cependant d'incurver suffisamment et avec discrétion le tracé des frontières pour inclure dans la partie française Idjill et sa sebkha. Les négociateurs espagnols ignorent qu'il s'agit d'un point d'eau, d'une étape sur la route traditionnelle du Maroc et d'une saline importante dans l'économie du désert. Bien avant que n'y soit découverte comme exploitable la montagne de fer voisine, les Espagnols s'apercevront de leur ignorance et accuseront Delcassé de les avoir dupés (28). Le fer d'Idjill deviendra le pivot de l'économie de l'Etat mauritanien indépendant et le premier fournisseur étranger de la sidérurgie française. Puis ces toutes dernières années, on s'apercevra que les arpents de sable laissés aux Espagnols recèlent le plus riche gisement de phosphate du monde. Du coup, le Rio de Oro, toujours colonie

espagnole, n'a pas fini de poser des problèmes !...

Cette querelle diplomatique du début du siècle pour un coin de Sahara illustre de manière saisissante la rivalité des puissances occidentales dans le partage des "derniers territoires libres de la planète". Ses conséquences lointaines et imprévisibles dévoilent, non sans ironie, le lien étroit entre annexion coloniale et impérialisme économique.

Mais c'est au fond toute l'histoire de l'annexion du Sahara occidental par la France, puis de sa domination effective qui manifeste indirectement ce lien. Car cette annexion et cette pénétration dépendent du règlement de la question du Maroc, dernier épisode célèbre du scramble qui précède la Première Guerre mondiale et manque de peu de la déclencher. Or, dès 1900, la France a des intérêts financiers considérables au Maroc, en rivalité avec ceux des Anglais et enviés par les Espagnols et les Allemands (29).

Pour avoir les mains libres au Maroc et donc en Mauritanie, la diplomatie française doit arranger toute une série de trocs d'ambitions et de territoires entre les puissances occidentales. L'affaire est réglée secrètement dès 1901-1902, avec l'Italie, qui reconnaît les prétentions de la France à condition que celle-ci reconnaisse les siennes en Libye. Il en est de même avec l'Angleterre en 1904 : celle-ci renonce au Maroc en échange du renoncement de la France à l'Egypte. Pour l'Espagne et l'Allemagne, il faudra attendre 1906 et la conférence d'Algésiras. La compensation de celle-là ce sera une portion de Maroc, de celle-ci un morceau de Congo (30). Mais ces droits établis de jure, la France devra mettre trente ans pour les imposer aux nomades du Sahara occidental.

Coppolani, quant à lui, se met à l'oeuvre dès 1902. Après avoir gagné l'amitié personnelle des grands chioukh de confrérie, surtout celle de Cheikh Sidia, et s'être assuré par eux l'alliance des tribus maraboutiques du Sud, il joue des dissensions des guerriers du Brakna et de la faiblesse de leur émir et s'introduit dans la querelle de succession de l'émirat du Trarza qui oppose deux cousins Ouled Ben Daïman. Aux uns et aux autres, il fait accepter un "Protectorat" de la France et, en 1903, il est nommé "Délégué général du Gouvernement général en pays Trarza" (31). Il y établit une première organisation administrative... et la perception de l'impôt. Enfin le 18 octobre 1904, la Mauritanie est officiellement promue Territoire civil de l'A.O.F. et Coppolani Commissaire géné-

ral du gouvernement. C'est l'époque où la politique de rapprochement franco-anglais menée depuis 1900 par Delcassé vient d'aboutir au désintéressement de l'Angleterre sur cette partie de l'Afrique. Dans une lettre à Cheikh Sidia, le nouveau Commissaire traduit cette conjoncture en langage diplomatique à l'usage des Maures :

> Il est écrit, crois-le bien, que les Français occuperont le Nord-Ouest africain. Sache aussi que la volonté de Dieu nous a donné la direction du Maroc et ce avec le consentement de toutes les puissances européennes et du sultan lui-même qui devient notre protégé (32).

Dans son entreprise, Coppolani ne cesse de se heurter à la bourgeoisie commerçante européenne et métisse de Saint Louis qui cherche à le contrecarrer par tous les moyens. C'est que cette politique, contrairement à celle de l'étape précédente, va directement contre leurs intérêts, au moins à court terme. Maisons de commerce (33) et associations de traitants interlopes, qui sont en général la double face d'une même famille, préfèrent que le gouvernement paye des coutumes et indemnités aux chefs maures, qu'ils soient eux-mêmes pillés et rançonnés de temps à autre, mais qu'ils continuent de traiter avec eux, en particulier pour le fructueux trafic de fusils et de poudre échangés contre des captifs (34).

L'administration de Saint Louis et les gouverneurs d'A.O.F., par inertie bureaucratique et souci de carrière, sont plutôt du côté des notables saint-louisiens. On insinue que les projets de Coppolani sont des rêves dangereux, irréalisables et dispendieux. C'est une des raisons contraignantes de sa politique de pénétration pacifique : on ne lui donne pas les moyens de faire autrement. Les appuis de l'ancien administrateur de 3e classe de commune mixte se situent à une autre échelle, celle où s'élabore la stratégie globale de la politique étrangère et coloniale française. Mais ils sont lointains. Ce sont des membres du gouvernement à Paris : Waldeck-Rousseau et surtout Delcassé.

Ayant à peu près fait reconnaître la souveraineté française au Trarza et au Brakna, Coppolani veut l'établir par les mêmes méthodes au Tagant et en Adrar. Pour cela, il monte une mission en 1905, mais le 12 mai il est victime d'un attentat dans son camp fortifié de Tidjikja, perpétré par un mokkaden de la confrérie des Ghoudf, Sidi Seghir ould Moulay Zein (35).

d) Dure conquête militaire; lente et définitive implantation administrative (1905-1935)

A la mort de Coppolani, le parti des Saint-louisiens, administration et surtout commerce, triomphe. Il espère et demande un repli sur le Fleuve. Mais la stratégie de la politique impériale à Paris, la tactique du "malgré notre volonté", d'incidents en incidents, de l'armée coloniale sur place, est en marche selon un mécanisme logique inéluctable. Pour assurer la sécurité commerciale, il avait fallu annexer la région du Fleuve; pour protéger celle-ci, on avait dû "pacifier" Trarza et Brakna; cette pacification elle-même ne pouvait être totale sans que soient nettoyées ces "forteresses naturelles" du Tagant et de l'Adrar; enfin la tranquillité du Maroc comme de l'A.O.F. exigeait la soumission des tribus du Tiris, du Zemmour, jusqu'aux confins marocains, plus au Nord.

Mais les falaises, les plateaux rocheux et les passes de l'Adrar et du Tagant, les grands espaces du Nord avec leurs rares points d'eau, sont plus difficiles à occuper et à maîtriser que les terres de la Gabla (Trarza et Brakna), plus propices aux embuscades et aux rezzou, qui surprennent et disparaissent. Les tribus guerrières des Plateaux (O. Gheilane, Idaouich, etc.), avec leurs émirs, celles nombreuses et agressives du Nord (Regueibat et Ouled Delim) sont des adversaires redoutables sur leurs terrains, qui infligeront quelques défaites cuisantes et des pertes pénibles aux troupes françaises (36).

Surtout, dès l'époque de Coppolani, la politique de pénétration se heurte à un cheikh puissant, Ma el Aïnin, rival de Cheikh Sidia et maître comme lui d'une branche de la voie quadria, celle des Fadelia, fondée par son père, Moh Fadel. Depuis Smara, dans le Seguiet el Hamra, où il a fondé dans les sables une magnifique zaouia, Ma el Aïnin tient sous son influence politico-religieuse tout le Centre et le Nord de la Mauritanie, particulièrement les émirs et chefs guerriers dont il a fait ses disciples, comme Cheikh Sidia tient le Sud. Mais lui est resté un ennemi acharné des Français qui, aussi bien, contrecarrent son influence en Mauritanie et arrêtent sa marche victorieuse vers Fez (Tadla 1910). Cette inimitié, il peut la justifier au nom de l'Islam et prêcher la guerre sainte contre les infidèles. Après sa mort, en 1910, ses fils (il en laisse vingt-et-un vivants) et successeurs : El Hiba,

puis Merrebi Rebbo - le Sultan Bleu réfugié au Rio de Oro -, poursuivront la même politique, appuyés discrètement par les Espagnols, parfois financés par les Allemands.

Après Coppolani, la pénétration continue donc, mais avec d'autres méthodes. C'est une conquête militaire (37) opérée par de lourdes colonnes puis par de légères troupes méharistes, secondées par un efficace service de renseignement. Les chefs du Territoire restent longtemps des officiers. C'est le règne des colonels (Montani-Capdebosc 1905-1907, Gouraud 1907-1910, Patey 1910-1914, Obissier 1915-1916, Gaden). Ils n'hésitent pas à manifester brutalement leur force (Colonne Gouraud en Adrar, 1908) ou à couvrir les coups hardis de leurs subordonnés (Colonne Mouret en territoire espagnol jusqu'à Smara qu'il rase, 1913). Ce n'est que le 12 janvier 1920 que la Mauritanie devient une colonie, rattachée au même titre que ses voisines au Gouvernement général (G.G.) d'A.O.F.). La main ne passe de nouveau aux civils qu'avec la démobilisation de Gaden qui restera jusqu'en 1927, puis son remplacement par Beyries. Mais les combats ne prendront fin qu'en 1933 avec la défaite des Regueibat à Mijik et la pacification ne sera à peu près réelle qu'en 1934 avec la jonction des militaires venus du Maroc (Gal Giraud), d'Algérie et de Mauritanie et leur contrôle effectif des confins.

e) Conclusion : Classicisme et spécificité de la colonisation en Mauritanie

Cet historique de la colonisation permet de la situer dans le cadre général de l'expansion coloniale des puissances européennes.

On y reconnaît clairement les mêmes causes qui, partout ailleurs en Afrique vers la même époque, déclenchent un processus analogue. Les premiers pas sont franchis avant 1880, pour favoriser un commerce de traite séculaire mais qui a pris de nouvelles exigences dans le cadre du libéralisme économique du moment. Les suivants sont accomplis, parfois avec hésitation mais comme inéluctablement, dans le cadre de la rivalité des puissances européennes. Elle les amène à se précipiter, entre 1880 et 1910, sur tous les territoires, les partager au mieux de leurs intérêts. Les motifs officiels avancés sont aussi les mêmes qu'ailleurs. D'abord les intérêts économiques, locaux, mais puissants sur place, de "l'impé-

rialisme mercantile". Puis ceux-ci passent au second rang, en sont même contrés apparemment, par des soucis stratégiques et politiques qui entrent eux-mêmes dans les grands desseins de politique internationale, déterminés alors par la constitution et l'achèvement des empires coloniaux. Mais, comme on l'a vu à propos de Coppolani lui-même, les objectifs à long terme de puissance et de concurrence économiques font partie intégrante de ces grands desseins politiques (38). Il y a déjà là des éléments partiels de réponse aux questions sur impérialisme et colonisation posée en introduction.

Mais les contingences historiques ont donné aussi à la colonisation de la Mauritanie des traits spécifiques qui pèseront lourdement dans son destin et dans celui des sociétés traditionnelles qu'elle regroupe désormais dans la même entité territoriale et politique.

Cette colonisation s'est faite à partir du Sud, c'est-à-dire de l'Afrique noire, vers le Nord, c'est-à-dire le Maghreb, et plutôt avec la faveur du Sud, noir ou maure, et malgré la résistance du Nord proche du Maroc. Jusqu'à l'Indépendance, la capitale administrative de la Mauritanie, siège de son Gouverneur, sera Saint Louis du Sénégal. Comme colonie, elle sera intégrée à l'A.O.F., territoire dans son immense majorité d'Afrique noire, et dirigée depuis Dakar. Elle en partagera le destin global. Par contre, les communications avec le Maghreb seront désormais contrôlées sinon interrompues.

Ainsi ce pays, saharien pour les 9/10 de son territoire, peuplé de nomades arabo-berbères pour les 3/4 de sa population, habitué à regarder vers le Nord va être dirigé politiquement et attiré économiquement vers le Sud. Parmi les territoires coloniaux, futurs Etats, à cheval sur cette ligne de partage socio-économique et culturelle qui traverse l'Afrique dans toute sa largeur, le cas de la Mauritanie est unique. Le Mali, ex-Soudan français, le Niger, le Tchad intègreront aussi des communautés nomades arabes ou berbères à partir du Sud, mais celles-ci constitueront des minorités et connaîtront des problèmes comme telles. L'ex-Soudan anglo-égyptien regroupera, lui, une majorité arabo-musulmane et une minorité noire, mais ce regroupement se fera à partir du Nord et restera fortement orienté vers lui.

Cette colonisation enfin s'est faite assez tardivement et s'est opposée à une longue résistance. La "pacification" des confins

mauritano-marocains n'a commencé que trente ans après celle des confins soudano-algériens (Timiaouine en 1903) et un peu plus de vingt ans avant l'Indépendance. L'impact colonial est donc resté longtemps plus violent et moins prégnant que dans les territoires voisins. C'est cet impact et ses effets qu'il faut maintenant essayer de déterminer à ses différents niveaux.

B - L'impact politique

a) Les divisions administratives

Territoire conquis à partir du Sénégal et intégré dans le "groupe des colonies" de l'Afrique occidentale française, l'organisation administrative et politique de la Mauritanie se fait selon les mêmes principes généraux et reçoit la même structure formelle que les autres colonies de ce vaste territoire.

En 1903-04, Coppolani institue une curieuse organisation administrative et politique du "Protectorat du Pays maure". Les "pays Trarza" sont divisés en deux régions : occidentale, avec résidence à Nouakchott, et orientale, avec résidence d'hivernage à Aguilal Faye et de saison sèche à Souet el Ma. Le "personnel indigène politique et administratif" se compose : "d'un ou plusieurs émirs" "chargés de seconder le délégué du Gouverneur général (chasse aux rezzou, mais sans que l'émir en ait l'initiative)"; de "chioukh chargés, sous la direction du résident, de la police générale et de la sécurité intérieure"; enfin de trois chefs de goum qui "choisissent leurs goumiers". Emirs, chioukh et chefs de goum sont désignés par le "délégué du Gouverneur général" d'A.O.F. Ils sont répartis chacun en trois classes et plus ou moins rémunérés en conséquence. Enfin "deux djemaa supérieures sont instituées, de douze membres agréés parmi les notables, "représentant l'une les tribus guerrières (arabes, hassanes, zenaga), l'autre les tribus religieuses (Zaouia)" (39).

Mais dès 1907 l'organisation, classique en A.O.F., en cercles et subdivisions est instituée. Légèrement modifiée en 1905, puis en 1907, les limites et les postes resteront à peu près les mêmes jusqu'en 1969. Cercle de l'Adrar avec résidences à Atar et Chinguetti; du Trarza avec Boutilimit et Mederdra; du Brakna : Aleg et Boghé; du Gorgol : Kaédi et M'Bout; du Tagant : Tidjikja et Moud-

jeria; Guidimaka : Selibaby. Un secteur nomade avec Tichitt pour poste fixe; enfin Baie du Lévrier : Port-Etienne (40).

En 1938 s'y ajouteront les postes de Fort-Gouraud (F'Derik) au pied de la sebkha d'Idjill et, tout à fait au Nord, de Fort-Trinquet (Bir oum Moghrein, cercle du Tiris-Zemmour). Enfin en 1944 seulement, toute la région Est peuplée de Maures et de Sarakolé sera détachée du Soudan et formera les deux cercles du Hodh (Kiffa et Aïoun, Néma et Oualata).

b) La politique de l'administration

On peut même reconnaître dans la politique suivie envers l'organisation politique traditionnelle les deux mouvements, contradictoires apparemment, pratiqués dans tout le groupe des colonies d'A.O.F.

Le premier, baptisé "politique des races" par le Gouverneur général W. Ponty, consiste à déposer ou exiler les chefs traditionnels de suzerainetés tribales et ethniques et à supprimer les redevances qui en sont la marque :

> Nous devons détruire toute hégémonie d'une race sur une autre, d'un groupe ethnique sur un autre groupe ethnique, combattre l'influence des aristocraties locales de manière à nous assurer la sympathie des collectivités, supprimer les grands commandements indigènes qui sont presque toujours une barrière dressée entre nous et la masse de nos administrés (41).

Cette politique est préconisée au nom de "l'assimilation" pure et simple où "la France traite tous ses sujets de la même manière" :

> Dans ces groupements arbitrairement créés par la tyrannie des chefs ou par la folie sanguinaire des conquérants et des marabouts, dans ces groupements artificiels que nous avions eu la faiblesse de maintenir, il [Ponty] a rendu la main à tous les éléments ethniques; il a proclamé l'égale valeur humaine de tous les peuples et leur droit à l'existence (42).

Au principe de "l'assimilation" succède, à partir de 1917, celui de "l'association" où l'on "respecte" les structures traditionnelles et où on commande avec la collaboration et par l'intermédiaire de leurs chefs (43) :

> La politique d'association est fondée sur le respect des moeurs, des coutumes et des religions; elle substitue partout l'entraide à l'exploitation pure et simple des forces indigènes, à l'usurpation de leurs biens et de leurs propriétés foncières. Elle incite à leur développement intellectuel.

> Par ailleurs elle demeure réaliste et sage, réservant avec une inébranlable fermeté tous les droits de la domination et tenant compte de ses exigences. Elle n'entend pas réaliser une égalité trop souvent impossible dans le présent (44).

On peut dire que c'est au nom de cette première "politique de race" et d'assimilation que la France "protège" les populations noires sédentaires du Fleuve contre les Maures, et, parmi les Maures, les tribus maraboutiques et zenaga pacifiques contre l'agressivité dominatrice des tribus guerrières. Elle supprime ou diminue des redevances et tributs dûs traditionnellement par ceux-là à ceux-ci (horma, ghafer, achour...), elle favorise le pouvoir ou la richesse des chefs des premiers aux dépens des seconds. "Du jour où une autorité supérieure a supprimé les brigandages et assuré la police, les droits suzerains des guerriers ont semblé iniques et leurs tributaires ont crié à l'exploitation", écrit justement Mme Désiré Vuillemin, puisque ces droits étaient en principe le paiement par les protégés de leur protection.

Le même auteur cite dans l'Annexe III de son ouvrage le rapport d'un certain Lieutenant Aubert, commandant la région de Souet el Ma (sans date mais certainement entre 1905-1910), qui, dit-elle, "ne laisse pas d'équivoque sur la cause profonde de l'agitation des tribus guerrières" qui, en tout cas, en dit long sur l'image que l'administration française se faisait alors du guerrier maure. "Le facteur le plus puissant caché par toutes les raisons que ces bandits et leurs chefs donnent de leur révolte, c'est la faim. Trop paresseux et trop orgueilleux pour travailler, habitude que leur dénie un passé déjà trop long, ils ont des femmes et des enfants qui meurent de misère dans leur campement." On ne saurait nier les effets réels de cette politique, bien orchestrée par la propagande. Même aujourd'hui, Noirs ou marabouts maures du Trarza d'un certain âge en gardent le souvenir et ne craignent pas de célébrer devant le nazrani, sur ce point, les "bienfaits" de la "pacification". Les Maures en général par contre, et particulièrement les guerriers et les jeunes nationalistes, ont tendance au contraire à n'y voir que l'hypocrite politique du "diviser pour régner" et d'abord pour désamorcer toute résistance, combinée à l'usage de la force.

A cette première politique, qui correspond en Mauritanie à une période de "pacification militaire" particulièrement longue et laborieuse, succède la "politique d'apprivoisement" où, au nom de l'association, on proclame l'intention de mieux tenir compte des

réalités et valeurs traditionnelles et de réhabiliter les guerriers pour ne pas déséquilibrer le système traditionnel.

Ce revirement n'est pas étranger au fait qu'au diplomate et lettré arabe, Coppolani, ami des marabouts, succèdent des officiers. Ceux-ci sont plus sensibles aux vertus et aux tempéraments guerriers qu'aux finesses des subtils marabouts qu'ils semblent parfois redouter. Ils préfèrent aussi recruter dans leurs goums de jeunes hassanes, habitués aux équipées guerrières, que des telamides, disciples des marabouts.

C'est cette nouvelle politique que préconisent les Instructions du Colonel Patey dès 1910 :

> Notre politique a consisté jusqu'à ce jour à s'appuyer presque exclusivement sur les tribus dites maraboutiques dont les intérêts subordonnés à la paix étaient plus susceptibles de se concilier avec les nôtres.
>
> Nous voulons compléter les résultats obtenus en utilisant à notre profit les guerriers maures pour affermir la paix naissante.
>
> Nous espérons faciliter cette utilisation en rendant aux chefs maures une part d'autorité, ce qui nous permettra ainsi de moins nous immiscer dans le jeu normal des coutumes et traditions que nous avons toujours promis de respecter; justifiera, aux yeux des tribus placées sous leur commandement, le paiement des redevances nécessaires, empêchera l'émiettement exagéré que les Maures ont tendance à rechercher, en raison même de leur caractère nomade, et qui rend l'action administrative difficile, et engagera enfin davantage leur responsabilité pour tout, en nous laissant plus de mobilité pour exercer un contrôle efficace (45).

Le Capitaine Frèrejean avait eu plus tôt le même sentiment :

> Comme à presque tous les débutants en ce pays, les droits [des chefs maures guerriers], pour la plupart légitimes en somme, semblent se résumer dans le droit de pillage.
>
> Les marabouts ont tout fait pour exploiter cette ignorance initiale et profonde du Français. Ils se posent en victimes, alors que trop souvent il ne s'agit pour eux que de trouver en nous des défenseurs dans le refus parfaitement illégitime qu'ils opposaient à leurs suzerains de les payer de la protection ordinaire que ceux-ci leur assuraient depuis des siècles.
>
> C'est ce que personne chez nous n'a compris au début ... Toutes ces questions de suzerains, de tributaires sont encore lettre morte pour nous. D'ailleurs le ton hautain des notables Trarza (guerriers, particulièrement Oulad Ahmed ben Damane) ne permet pas la discussion. Le droit d'exiger leurs redevances, que nous confondions avec le droit de piller, nous semblait absolument inadmissible. Or, c'était à tort, et force nous fut, plus tard, de le reconnaître. C'est de cette erreur fondamentale, néfaste, que sont venus tous nos malentendus avec les guerriers maures (46).

c) La hiérarchie administrative locale

Cette politique trouvera son achèvement et sa fixation définitive dans les arrêtés du 20 août et du 12 septembre 1936 du Gouverneur Beyries portant "réorganisation de l'administration indigène maure" (47).

La fraction en pays nomade est "l'unité administrative primaire", avec sa djemaa, "composée suivant la coutume", et son "chef de fraction" proposé par cette djemaa. On reconnaît aussi une certaine existence administrative, mais plus vague, à la tribu qui a sa djemaa "dûment consultée" pour en désigner le chef et, encore plus vague, aux confédérations et émirats avec leurs "chefs généraux" et émirs. Bref, le système administratif colonial cherche à se couler dans la structure hiérarchique traditionnelle.

Mais, bien entendu, si le chef de fraction veille à la "police générale, rurale et sanitaire et à la perception des impôts", c'est sous la surveillance de l'administrateur. Proposé par la djemaa, il doit être agréé "par le Commandant de Cercle et ne peut être destitué sans son consentement". Celui-ci peut d'ailleurs "exceptionnellement nommer à titre temporaire un chef de fraction".

Les chefs de tribus, dont la fonction est de "transmettre les ordres", sont nommés par le gouverneur, et il en est de même des émirs et chefs généraux. "Leur action politique est entièrement subordonnée à celle du gouvernement de la colonie et contrôlée par ses représentants". Les premiers sont en général rétribués par des "primes de rendement" sur la perception des impôts; les derniers, par solde fixe.

On voit que les fonctions assignées aux autorités traditionnelles sont de bureaucratie subalterne, sans rapport avec celles que la coutume leur attribuait. Celle du chef de fraction en particulier prend une importance et une modalité individuelle qu'elle n'avait pas. Il s'agit en fait d'un décalque, adapté aux conditions de la vie nomade, du système en vigueur dans les autres colonies comme chez les sédentaires du Fleuve : chef de village, chef de canton, parfois chef de province.

d) L'administrateur

Si la Mauritanie est administrée selon les mêmes principes, dictés de Dakar, que l'ensemble de l'A.O.F., la colonie garde toujours une forte originalité au sein du groupe, due aux traits géo-

graphiques et socio-historiques que nous connaissons. D'abord, qu'on le veuille ou non, la présence française ne se manifeste pas de la même manière chez les sédentaires noirs le long du Fleuve que chez les nomades.

Sur le Fleuve, le réseau administratif est plus serré comme est plus totale l'emprise économique. L'administrateur est rarement le seul Français. Il y a souvent des agents commerciaux. De toutes façons, il est peu éloigné de ses collègues des deux rives et de la capitale, Saint Louis.

Il administre selon les mêmes méthodes et les mêmes principes que partout ailleurs en Afrique noire, c'est-à-dire par une pression très directe sur les chefs de village et de canton, chargés sous sa surveillance de la police générale, essentiellement de la collecte des impôts et la conscription militaire. La division spatiale en village et canton suit de moins en moins la division traditionnelle en lignages et en clans fondés sur le sang. Dès les premières années du siècle, le système est à peu près définitivement en place.

Il n'en est pas de même dans le Trab el beidane où le système administratif n'est fixé que vers 1936. Quel qu'en soit le principe, il est en fait beaucoup plus indirect et démultiplié qu'en pays sédentaire. En pays nomade, on est obligé de respecter davantage les structures sociales - sous-fractions, fractions, tribus - sans lesquelles toute vie est impossible. L'influence des djemaa, selon les coutumes démocratiques ci-dessus décrites, reste donc grande. Le chef peut toujours jouer de sa résistance passive devant l'autorité de l'administrateur et inversement. A tous les échelons il reste vrai relativement "qu'on ne les commande pas, il faut les convaincre", c'est-à-dire discuter, et aussi qu'on peut éviter les rencontres gênantes en s'enfonçant dans le désert. L'impôt lui-même est plus léger et perçu plus mollement. La conscription n'existe pas.

Enfin, les postes sont très distants les uns des autres, à des carrefours stratégiques dénués d'importance économique autre que traditionnelle. L'administrateur, ou le militaire, européen est souvent seul - en tout cas il n'a pas de compatriotes civils à demeure. Jusqu'après la seconde guerre mondiale, il lui est interdit d'emmener avec lui son épouse et ses enfants. Les circonstances et les exigences mêmes de sa fonction dans un pays où il n'y a pas deux manières de se vêtir, de se nourrir, de se déplacer, l'amènent à

adopter, beaucoup plus qu'en pays sédentaire, le mode de vie local, et à nouer des liens, y compris intimes, avec les habitants.

A des méthodes administratives et à des modes d'adaptation différents correspondent des opinions stéréotypées et des attitudes différenciées de l'Européen envers ses administrés noirs ou maures.

L'administrateur colonial nommé sur la rive mauritanienne du Fleuve reconnaît certes des traits spécifiques à ses habitants : particulièrement fiers et susceptibles, particulièrement attachés à l'Islam sinon fanatiques, particulièrement querelleurs et divisés entre eux, particulièrement laborieux, etc. Mais, en gros, il ne songe pas à changer l'image générique qu'il se fait de l'Africain noir. Celle-ci est au pire nettement raciste. Elle est au mieux fortement imprégnée de paternalisme.

Nommé en Mauritanie, autre part que sur le Fleuve, l'administrateur venu d'Afrique noire doit au contraire changer ses opinions et attitudes sur le colonisé comme il doit changer son mode de vie et modifier ses méthodes. L'image qu'il s'en faisait ne "colle" plus car il s'agit d'un autre univers. Richard-Molard soulignait déjà avec pertinence la différence (48).

Il se trouve que cette autre image du colonisé en Mauritanie a été popularisée et célébrée par des écrivains français, et non des moindres, et que le Maure est ainsi très tôt entré en littérature, privilège assez unique parmi les peuples d'Afrique de l'Ouest.

Le portrait le plus fidèle et le plus précis est sans doute celui d'Un homme sans l'Occident de Diego Brosset. Il manifeste une connaissance des comportements et de la mentalité du nomade mauritanien que seul un homme ayant vécu et aimé profondément cette vie peut avoir. Mais dans le Sid Ahmed de Diego Brosset, dans les silhouettes et les descriptions de Psichari comme dans les visiteurs de Saint-Exupéry à Villa-Cisneros ou chez ce vieux Chikh qu'il fait parler dans Citadelle, on retrouve les mêmes traits contrastés : l'héroïsme quotidien, l'exaltation de la vie dure, l'abandon mystique.

Certes dans ces images littéraires du Maure il y a beaucoup d'idéalisation. La personnalité des auteurs s'y projette plus ou moins. C'est d'abord une certaine révélation et transfiguration d'eux-mêmes qu'ils venaient chercher au désert et le portrait qu'ils

nous font du Maure n'est souvent que la poursuite d'un rêve intérieur. Selon leurs tempéraments les uns voient davantage l'esprit conquérant et entreprenant du guerrier, les autres l'esprit lettré et mystique du marabout... Aussi d'autres ne voient-ils rien, ou voient-ils bien pire. Officiers ou administrateurs nommés en Mauritanie par le hasard des mutations, après avoir connu en général l'Afrique noire ou s'y être préparés, ils ne peuvent s'adapter et n'ont de cesse qu'ils n'aient obtenu leur retour chez les sédentaires du Sud. Ils risquent alors de garder du Maure nomade une image moins idéalisée, différente, mais à tendance non moins raciste, de celle du Noir. C'est la quintessence de l'Arabo-berbère : hypocrite, paresseux, ergoteur, destructeur, misérable et pourtant d'un orgueil démesuré, c'est-à-dire ne pouvant accepter son infériorité.

L'image du Noir travailleur, appliqué, sans malice, est plus rassurante, quitte à reconnaître qu'il est, lui aussi, incompréhensible comme un enfant l'est souvent, ou qu'on ne peut se "comprendre" qu'avec celui qui copie et répète : c'est le thème du Noir "évolué", imitateur servile des manières du Blanc.

Ceux qui, parmi les fonctionnaires coloniaux sont séduits par la Mauritanie, demandent à y rester ou à y revenir, les "mauritaniens", sont considérés par leurs collègues d'Afrique noire comme plus ou moins courageux ou plus ou moins fous, mais toujours comme un peu originaux. C'est sans doute une des raisons de la permanence et de la cohérence du corps des administrateurs en Mauritanie par contraste avec l'instabilité qui règne ailleurs en A.O.F., institutionalisée par le fameux système de la "plaque tournante".

Il faut, à ceux qui restent comme aux quelques-uns parmi eux qui sont devenus écrivains, une personnalité et des motivations spécifiques pour s'attacher à ce pays. Mais il leur faut aussi être capables d'accepter une culture différente de la leur et qui pourtant ne se laisse pas facilement réduire comme, pense-t-on, d'autres; à laquelle au contraire il faut se plier en grande partie pour vivre et agir dans le désert. Aussi, quelle que soit la subjectivité de l'image culturelle du Maure par le Français, y a-t-il au départ des traits objectifs d'une altérité résistante saisis dans des rencontres authentiques. C'est une de ces rencontres que Psichari raconte, nous semble-t-il, de manière exemplaire :

> J'ai eu avec moi, pendant cette longue route, un compagnon charmant, un jeune Maure d'une trentaine d'années, souple et

> mince comme un palmier et qui porte un des plus beaux noms de l'Islam : Mohamed Fadel O/Mohamed Roulam. Oh ! le charmant esprit cultivé et avide de culture, aimable et raffiné, fleur d'une très vieille civilisation tout entière tournée vers l'intelligence pure.
>
> Mais Mohamed Fadel est déjà plus moderne, il me pose des questions sur la Turquie, l'Angleterre et même l'Amérique. Nous effleurions mille sujets, mais la conversation avec un homme comme Mohamed Fadel, revient toujours assez vite à la religion. La nôtre le préoccupait vivement...
>
> Nous passions ensemble de longues soirées. Une fois nous nous attardâmes longtemps à contempler les étoiles. Je lui disais le nom des constellations, tandis qu'il m'en donnait les appellations arabes. D'autres fois prenant un livre, il me faisait épeler sa langue, peut-être la plus belle de toutes, plus riche, plus souple, plus nuancée encore que le grec. J'aimais à l'entendre lire les lignes mystérieuses, et je me rappelle la joie qu'il y avait dans sa voix qui modulait les phrases, les chantait presque. La compagnie de cet honnête homme m'inclina vers certaines pensées qui m'étaient déjà familières. Nos propos tiraient leur valeur de ce que nous ne faisions aucune concession. Il restait Maure, je restais Français.
>
> Tous les deux, nous prenions position. Mais j'admirais comme il se maintenait facilement dans une certaine donnée, comme il suivait sa ligne avec fermeté. Nulle trace en lui de "dilettantisme". Par là il nous arrivait de nous rejoindre (49).

Des expériences personnelles demeurent subjectives. Quant aux stéréotypes, ce sont des généralisations abusives, souvent contradictoires et toujours superficielles en ce sens qu'elles retiennent des traits frappants sans les appliquer et les comprendre dans leurs contextes. Cependant les différences dans ces relations et dans ces stéréotypes entre Européens d'une part, Maures et Toucouleurs d'autre part, sont largement explicables, dans leurs fondements, par les différentes bases sociales de personnalité que nous avons essayé de dégager dans notre Première Partie.

Quelles que soient ces nuances, il n'en reste pas moins que les rapports de l'administrateur colonial avec ses administrés sont des rapports de domination. Civil ou militaire, c'est le "commandant", pour les Maures comme pour les Noirs.

L'administrateur a pour mission essentielle de faire respecter l'ordre colonial et de veiller à la collecte des impôts. Pour cela il dispose de pouvoirs officiels très étendus et a ses gardes-cercles pour les mettre en pratique. Il a en particulier le droit d'infliger de son propre chef des sanctions pénales - jours de prison et amendes - pour des motifs aussi vagues que paroles subversives ou mauvaise volonté dans le paiement des impôts. Etant donné son

éloignement et la rareté des contrôles, ses pouvoirs de fait sont encore plus discrétionnaires. L'essentiel est de "ne pas avoir d'histoires". Si, avec les chefs et notables maures, il use en général de méthodes plus diplomatiques, il n'en remplit pas moins avec application son rôle de surveillance à en croire les interminables listes de "personnes dangereuses ou à surveiller" établies fréquemment (et conservées dans les Archives de Mauritanie). Dans l'exercice de cette mission, certains peuvent être pleins de bonne foi et animés de bonnes intentions; d'autres peuvent aussi très facilement trouver le moyen de satisfaire à bon marché une volonté de puissance plus ou moins déréglée. De toutes façons les rapports objectifs sont les mêmes.

Quels que soient aussi le respect des coutumes locales et la politique d'assimilation ou d'association, la seule souveraineté légitime est celle qui émane de la puissance coloniale par le canal de ses représentants hiérarchiques. En ce sens, pas plus chez les Maures que chez les Noirs, il n'y a rien qui ressemble à l'"indirect rule" des colonies britanniques. Chefs de villages et de cantons, chefs de fractions et de tribus sont subordonnés au fonctionnaire d'autorité européen local. On a vu que le choix des djemaa ou des conseils d'anciens ne suffisait pas pour qu'ils soient investis; il fallait que, selon les cas, ce choix soit sanctionné par le commandant de cercle ou le gouverneur.

Quant à la masse des colonisés, ils ne sont pas citoyens mais, selon la terminologie officielle, "sujets" de l'empire. Soumis au régime de l'indigénat en matière pénale, ils relèvent en matière civile et criminelle de tribunaux indigènes spéciaux, présidés... par l'administrateur de la juridiction.

C - L'impact économique

a) L'absence de mise en valeur

Avant 1945 et la création du F.I.D.E.S., étape dont on reparlera plus loin, il n'y a pratiquement pas d'impact économique direct de la colonisation en Mauritanie, et en tout cas il est très difficilement saisissable (50).

En effet on a tendance, surtout tant qu'elle n'est pas totalement soumise, à considérer la Mauritanie comme une marche desti-

née à assurer la sécurité des pays noirs plutôt que comme une colonie demandant à être mise en valeur. "Notre action économique essentielle consiste à subvenir à nos besoins", dit un administrateur. Selon lui, "il y a juxtaposition d'un nouveau système au vieux système, qui touche à toutes les activités du pays (élevage, culture, artisanat), mais ne s'y intègre pas, ne transforme pas, ne produit pas, consomme et laisse un peu d'argent. C'est un parasitisme" (51).

On sait que, selon la loi du 13 avril 1900, qui sera en vigueur jusqu'après la deuxième guerre mondiale, chaque colonie doit se débrouiller pour assumer ses charges civiles et de gendarmerie.

Or les recettes de la colonie sont maigres, tandis que ses dépenses sont relativement lourdes. Les impôts indirects ne rapportent pas grand chose étant donné le peu de production commercialisée et les faibles mouvements de transactions officiellement enregistrés. Quant aux impôts directs, les nomades, dispensés de l'impôt personnel ou capitation, savent échapper en tout ou partie à la zekhat, impôt calculé sur le capital en bétail. Par contre, étant donné les opérations militaires, les frais d'entretien des troupes; étant donné les distances, les frais de déplacement des personnes et du matériel administratif, sont très élevés. Ainsi en 1926, par exemple, les recettes couvrent seulement un peu plus de 50 % des dépenses. Bref, tout en étant absorbé totalement par les dépenses de fonctionnement, le budget de la colonie est presque toujours déficitaire et doit être renfloué par le budget général de l'A.O.F.(52).

Si l'administration de souveraineté ne coûte pas très cher à la Métropole, elle coûte plus au contribuable mauritanien qu'elle ne lui rapporte. Outre les impôts, les réquisitions de bétail pour monter ou alimenter les troupes et les fonctionnaires pèsent lourdement sur lui et parfois, faites inconsidérément, déciment le cheptel d'une région pour plusieurs années - comme dans le cas resté célèbre de la colonne Gouraud en Adrar. En échange, il y a tout au plus le renouvellement et l'entretien d'une modeste infrastructure, selon l'initiative locale des administrateurs : puits creusés (161 de 1925 à 1937), barrages de terre pour cultures, pistes, quelques bâtiments d'utilité publique (écoles) et surtout résidences des administrateurs. Pour ces travaux, c'est souvent la force de travail gratuite des "prisonniers du Commandant" ou des corvéables qui est utilisée.

Le commerce de traite est facilité mais il garde la même

allure qu'auparavant. Pour les maisons de commerce déjà citées qui le contrôlent, la Mauritanie n'est qu'une annexe du Sénégal. On verra qu'avec la circulation de l'argent, les importations de biens manufacturés, surtout thé vert, sucre, tissu et aussi riz ou mil, vont se faire plus importantes. Mais, comme ailleurs, la traite a peu d'impact sur le pays où elle sévit. La majorité des profits sur les biens exportés et importés est faite par les commerçants européens. Ils ne correspondent pas à une création de valeur et s'évadent sans être intéressés à s'investir dans quelque production locale.

Il y a cependant une "entreprise industrielle" qui s'installe en Mauritanie. Elle reste très modeste mais, étant la seule à notre connaissance jusqu'en 1950, mérite d'être signalée. C'est le séchage et le salage du poisson par la S.I.G.P. (Société Industrielle de la Grande Pêche), société fondée dès 1921 à Port-Etienne. Sa production n'atteindra 1 000 tonnes annuelles qu'en 1951, alors que depuis longtemps déjà les côtes mauritaniennes, parmi les plus poissonneuses du monde, fournissent plusieurs centaines de milliers de tonnes aux flotilles espagnoles, françaises et autres qui les fréquentent. Le poisson est fourni par des pêcheurs canariens, les moyens de production sont très simples (tables au soleil), les produits ne sont pas consommés par les habitants car les Maures détestent traditionnellement le poisson, mais exportés au Congo et au Gabon. Cependant du travail est ainsi donné à quarante ou cinquante Mauritaniens qui sont ainsi, et pour longtemps, les seuls salariés autochtones de l'industrie sur le territoire.

Au total, la colonisation en Mauritanie, jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale, n'a aucun objectif économique direct. Comme pour les autres territoires, on parle bien de "mise en valeur" mais celle-ci est pour le moins différée et envisagée à long terme seulement. Le premier souci des occupants est stratégique. Il s'agit d'empêcher que tout autre puissance ne prenne la place, s'introduisant ainsi entre les deux morceaux de l'empire africain. En ce sens le territoire apparaît, économiquement aussi, comme une "réserve naturelle", une chasse gardée non exploitée et, à première vue, peu exploitable.

Les ressources connues du pays, matières premières et produits alimentaires, sont trop maigres et dispersées; le niveau de vie de ses habitants trop misérable pour intéresser quelque capital

privé, même commercial. C'est, on le sait, le cas général de l'Afrique occidentale française comparativement à d'autres colonies ou pays sous-développés (53). Mais on y trouve tout de même quelques produits et secteurs localisés, comme l'arachide au Sénégal voisin où les profits sont immédiats et très élevés par rapport au capital investi. Dans l'A.O.F. déjà délaissée, la Mauritanie coloniale fait figure, comme le dira plus tard son Président, de "parent pauvre".

Cette situation apparaît clairement dans les rares cas où l'apport de la Mauritanie est spécifié dans la comptabilité économique de l'A.O.F., comme dans cet extrait du bilan des importations et exportations de chaque colonie du groupe en 1927, en francs de l'époque (54) :

	Importation	Exportation	Total Export-Import
Sénégal	823 067 983	739 460 455	1 562 528 438
Haute-Volta	16 422 773	7 491 730	23 914 503
Mauritanie	2 247 257	84 150	2 331 407
. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .
Total A.O.F.	1 407 620 740	1 230 700 189	2 638 320 929

Les importations, ce sont le tissu, le sucre, le thé, mais surtout - en valeur - les biens alimentaires et le matériel consommé par l'administration et l'armée. Les exportations, c'est surtout le bétail (55). On peut comparer les chiffres de la Mauritanie et le déficit de la balance avec ceux du Sénégal, colonie la plus riche, et de la Haute-Volta, colonie la plus pauvre avant la Mauritanie.

Quant à l'autorité coloniale, dans cette conjoncture et dans ce territoire en grande partie longtemps insoumis et toujours sous-administré, les efforts limités qu'elle peut se permettre portent tout entiers sur l'action politique et idéologique (56). Il faut d'abord imposer à ces populations la <u>pax gallica</u> en organisant la "police du désert", s'efforcer ensuite de les gagner à l'idée des bienfaits de cette imposition sans les effaroucher. C'est ce qu'on appelle la "politique d'apprivoisement" et qui durera dans

certaines régions jusqu'à l'Indépendance. Cette politique suppose qu'on touche le moins possible aux systèmes traditionnels. Elle est en ce sens profondément conservatrice. Si on ne vise pas du tout à détruire l'autorité traditionnelle politique et religieuse, mais à l'utiliser en la renforçant si possible, c'est bien qu'aucun intérêt déterminant ne pousse à bouleverser les modes de production traditionnels et partant les rapports de production et les structures sociales hiérarchiques tout entières. Par quoi les remplacerait-on ?

b) Les répercussions économiques de la domination

Cependant la colonisation en Mauritanie, dès cette première phase, a tout de même, comme on va voir, un impact économique important. C'est que la présence française bureaucratique et militaire, disséminée dans cet immense territoire est l'émanation superstructurelle d'un système économique par lui-même destructeur de tous les anciens rapports sociaux. Par les impôts prélevés sur tous et les salaires distribués à quelques-uns, l'administration introduit l'argent et les rapports marchands dans les circuits traditionnels; par l'établissement de carrefours et de voies stratégiques sûres, qui relient des régions, jusque-là écartées et fermées sur elles-mêmes, à un grand ensemble politique, elle ouvre un marché potentiel étendu; enfin en supprimant les guerres inter et intra-ethniques et avec un minimum d'action sanitaire, elle provoque un nouvel équilibre des populations jusque-là réglé finalement par le sort des armes et favorise un essor démographique jusque-là jugulé par une très forte mortalité.

2. Changements économiques et sociaux dans les formations traditionnelles maure et toucouleur : la société colonisée

A - Dégradation de l'autorité et dénaturation des valeurs sociales traditionnelles

Le premier caractère de l'impact colonial, c'est sa violence. La souveraineté française est imposée par la force des armes tant qu'elle n'est pas reconnue entièrement. C'est souvent et long-

temps le cas en Mauritanie, particulièrement chez les détenteurs du pouvoir politique traditionnel. Avant la fin du XIXe siècle, le système politique toucouleur - déjà affaibli par l'action indirecte et conjuguée des émirs maures, d'El Hadj Omar et des Français de Saint Louis - est décapité et démembré. L'almamyat est supprimé officiellement en 1891; les familles de Grands Electeurs et de notables torobe ou sebe qui ont mené la résistance à l'envahisseur français, sur place ou en suivant El Hadj Omar, voient leurs terres confisquées et par là leur puissance annihilée. Les terres confisquées sont jointes aux terres bayti -biens de la communauté musulmane gérés par l'almamy - qui deviennent biens de l'Etat français.

Chez les Maures, les détenteurs du pouvoir traditionnel ou bien doivent accepter d'être subordonnés, ou bien sont liquidés physiquement, ou encore démis d'office. Au Trarza, de 1900 à 1902, deux cousins, Ahmed Saloum et Ould Sidi Mohamed Fall, se disputent l'émirat. Le premier ne finit par l'emporter, avec le soutien des Français, qu'en signant une déclaration qui le place, lui-même et le Trarza, sous le protectorat français (décembre 1902). Peu après, il en est de même avec l'émir Ahmedou du Brakna. Mais l'émir du Tagant, Bakar ould Soueid Ahmed, et celui de l'Adrar, Sid'Ahmad ould Ahmed dit O. Aïda, ne pouvant se résigner à pareille humiliation et compromission, sont finalement tués au combat. Le premier à Bou Gadoum dès 1905. Le second en 1932 seulement, après une poursuite dramatique au delà de Ouadane (57). Mais, dès 1917, il avait été placé en résidence surveillée à Saint Louis et remplacé en Adrar par une djemaa de neuf membres, quatre guerriers et cinq marabouts, à la solde des Français. Bien d'autres chefs traditionnels sont tués au combat, ou déposés et remplacés par des hommes plus sûrs qui parfois n'auraient jamais pu accéder à la tête de leurs fractions ou tribus par le jeu normal des coutumes traditionnelles. Des fractions irréductibles, refoulées par la pénétration coloniale, remontent jusqu'au Seguiet el Hamra espagnol, autour des Ma el Aïnin, dans le Blad el Siba. Des familles entières partent en exode jusqu'en Arabie dont certains membres ne reviendront qu'à l'Indépendance.

Cette réduction sans merci révèle la vraie finalité de la politique d'association, ou politique des races, prônée d'abord par le colonisateur. Dans ces sociétés hiérarchisées à l'intérieur d'elles-mêmes et entre elles, on exacerbe les conflits pour en être l'arbitre, on renforce les faibles pour affaiblir les forts. On pro-

tège les sédentaires noirs contre les nomades, les marabouts contre les guerriers. On enrôle dans les goum méharistes les guerriers rivaux des fractions irréductibles. On encourage leurs tributaires à ne plus payer leurs redevances. On va même jusqu'à prendre de timides mesures en faveur des plus assujettis. Officiellement, le droit de suite - ou droit pour le maître de récupérer les captifs en fuite - est supprimé en 1901 par une circulaire du Gouvernement général; en 1905 (seulement !) c'est le tour de la traite des esclaves (décret du G.G. du 12.12) (58).

Mais une telle politique a ses dangers. Dès que c'est possible, "l'association" remplace "l'assimilation", la "politique d'apprivoisement" celle de la domination brutale. L'autorité traditionnelle est reconnue en droit une fois qu'elle a plié et en fait avec elle les structures hiérarchiques et les inégalités de statut sans lesquelles elle ne peut s'exercer. La traite des esclaves reste interdite; elle est poursuivie et sanctionnée dans la mesure du possible car elle est dangereusement perturbatrice, basée forcément au départ sur l'appropriation violente. Mais chez les Toucouleurs et surtout chez les Maures, l'esclavage domestique sera largement toléré jusqu'à l'Indépendance, et même le droit de suite, la coutume du rachat et celle du don ou de l'héritage des captifs. Il y va en effet de l'existence non seulement de l'autorité traditionnelle, mais des rapports de production de base que les rapports salariés ne viennent remplacer que très lentement et marginalement.

Cependant cette autorité traditionnelle conservée, intégrée dans la nouvelle structure politique détaillée plus haut, n'est plus la même.Elle est, comme on l'a remarqué ailleurs (59), profondément dégradée et dénaturée malgré les apparences maintenues. Les émirats du Brakna et de l'Adrar sont supprimés. Dans les deux cas, cette suppression est facilitée par les rivalités suscitées par les agents coloniaux dans les fractions guerrières de ces régions. Par contre l'émirat du Trarza, le premier soumis, est maintenu. Celui du Tagant est restauré, douze ans après la liquidation de son détenteur, au profit d'un de ses fils devenu "loyal ami de la France". Abderrahman ould Bakar, en 1918, comme le dit simplement Mme Désiré Vuillemin (60), est "désigné voce populi et par ses loyaux services. Il touche une rente de 6 000 F. Cela nous attache les guerriers du Tagant".

Mais le titre émiral d'Abderrahman, au Tagant, d'Ahmed

Saloum et ses successeurs (Ahmed Saloum II puis Ould Deid) au Trarza, comme ceux de "chef général" dans les plus importantes tribus ou, sur le Fleuve, de "chef de province", décerné parfois aux détenteurs des anciens fiefs de l'almamyat, ne sont plus que des dignités. Ils ne confèrent plus un pouvoir effectif que sur l'administration de la tribu ou du canton. Au delà, l'influence que traditionnellement ces titres conféraient, n'est tolérée ou favorisée que dans la mesure où elle sert celle du colonisateur. On a vu que la seule fonction reconnue officiellement par décret à l'autorité traditionnelle est de "transmettre les ordres" et que son action politique, "entièrement subordonnée à celle du gouvernement de la colonie, est contrôlée par ses représentants".

Car, contrairement à la tradition, les véritables représentants de l'autorité sont désormais les chefs de fraction en pays nomade, les chefs de canton et de village en pays sédentaire. Mais ceux-là sont pris dans un double statut (61), entre la djemaa ou le conseil de notables qui les a désignés et qui représente la population colonisée, et l'autorité administrative qui a sanctionné ce choix et représente le pouvoir colonisateur. Cela se manifeste dans le rôle essentiel qui leur est attribué : veiller à la "police générale" et surtout collecter les impôts. L'enveloppe globale de ceux-ci pour l'unité qu'ils représentent est fixée, après discussion, par l'administrateur. Ce sont eux qui en répartissent le montant par famille et le perçoivent. Bien plus, ils sont rétribués par un pourcentage de la somme effectivement ramassée.

Certes ils peuvent jusqu'à un certain point jouer leur propre jeu dans ce rôle d'intermédiaire. Mais il est difficile de ne jamais mécontenter aucun de leurs deux interlocuteurs; or désormais c'est avant tout l'approbation de l'administration coloniale qui compte si l'on veut garder sa place. Bref le pouvoir de l'autorité traditionnelle est à la fois "plus arbitraire" et "plus limité" (62).

Mais tout en dénaturant et dégradant ces fonctions traditionnelles, la colonisation se voit amenée à en créer de nouvelles proprement bureaucratiques. Ce sont celles d'agents spéciaux (comptables-percepteurs), de commis expéditionnaires, de moniteurs d'enseignement, d'infirmiers; et, en pays maure, d'interprètes franco-arabes placés auprès de chaque administrateur. On verra que, contrairement à ce qui semble s'être passé ailleurs, l'administration

s'est toujours efforcée de recruter ces agents, surtout chez les Maures, dans les familles traditionnelles de chefs et de notables et a particulièrement veillé à leur formation idéologique. Le rôle d'intermédiaire que leur confère leur fonction a été par là même renforcé. Mais ce fut aussi, pour certaines familles, le moyen d'accéder à la chefferie ou la notabilité, aux dépens d'autres qui en eussent hérité normalement par le jeu des coutumes traditionnelles. Car les plus modestes intermédiaires du pouvoir colonial ne sont pas les moins importants, pourvu qu'ils en soient les plus familiers, dévoués et bien informés. C'est ainsi, nous dit-on, qu'on a vu nombre de personnages "ennoblis" : de "boys du commandant", devenant fonctionnaires auxiliaires, parfois chefs administratifs, en tout cas notables.

L'impact colonial provoque ainsi, au sommet des structures traditionnelles qu'on entend conserver, une sorte d'excroissance maladive qu'on peut appeler le notabilisme ou, comme disait un de nos interlocuteurs maures, "l'hypertrophie de la notabilité". Ce qui jadis était réservé à quelques familles (un rôle effectivement dirigeant fondé sur le sang, les qualités morales et le consensus des pairs; un surplus en dons et redevances difficilement accumulé par les moyens de production traditionnels et en grande partie redistribué aux clients et protégés), cela devient le fait d'un plus grand nombre, devenus clients du nouveau pouvoir. A l'ombre de ce pouvoir, ils gagnent à moindre frais et, en exerçant d'autres aptitudes moins "nobles", influence politique et ressources économiques. Tout le mécanisme traditionnel de l'autorité est ainsi faussé et, de proche en proche, tout le système social gangrené par la tête, sans que pour autant il change de base. Cela se manifeste d'abord par le vertige des valeurs qui prend le corps social : on ne sait plus ce qui est solidarité traditionnelle et parasitisme moderne, ce qui est félonie traditionnelle et loyalisme moderne.

En tout cas, c'est toute la noblesse traditionnelle qui est atteinte dans son prestige en se faisant relais du véritable pouvoir et en en attendant l'essentiel de ses ressources. L'esprit populaire ne se fait pas faute de le remarquer. Cependant comme dans tout régime de collaboration bien assis, ce ne sont pas les plus puissants et les plus élevés qui sont les plus visés. Emirs, chefs de tribu ou de province, grands marabouts amis de la France, gardent un certain prestige, et leur attitude n'est critiquée dis-

crètement que sous le manteau par leurs proches. Mais ce sont les intermédiaires plus modestes et aussi plus visibles que l'on brocarde : chefs de fraction ou de canton, "agents de l'infidèle", fonctionnaires subalternes surnommés "mouches" ou "bouche du commandant", et toute la "boyerie coloniale".

Chez les Maures, dans les premiers temps de la colonisation, les guerriers proclamaient, nous dit-on, que "les marabouts étant devenus nazrani, on avait le droit de les piller". Ce sont surtout les interprètes, au rôle dangereux, qui étaient plaisantés. On les accusait de se faire tailler de larges poches dans leur draha ("boubou") pour recevoir discrètement les billets nécessaires à une traduction ou une intervention adroite devant le "commandant".

Chez les Toucouleurs, où la pression coloniale était plus directe et la solidarité traditionnelle peut-être plus corrodée, on a encore un écho suggestif des sentiments des administrés dans les petits poèmes suivants (63) :

Un homme heureux

Chef de village fictif
Secrétaire de canton véreux
Gérant de factorerie :
il touche trois salaires.
Il lui faut bien ça
Pour sa santé
s'il veut courir assez vite
le jour que vous savez.

Le Béni - eyo - eyo

Une glorieuse ascendance
Ne remplit pas le ventre.
Combien de Torobé
Ont servi de cornac au nouveau maître.
Le maître-blanc
Est une monture à la disposition
Des familles maquerelles.
Mais patience :
Le jour éloigné sans doute existe ...
Même les nuits sans lune
Débouchent sur l'aurore.

Plaidoyer

Du Revo au Vergo (64)
Nous dormons
Casqués dans notre certitude
et ce Plaidoyer :

Oui, mon père était LY
Ma mère LY
Mon ancêtre l'Almamy Youssouf
Mais dès que les plus saints
Aspirent au diadème
Le colonisateur frappe à la porte.
La nourriture, la femme, le pouvoir,
De mémoire d'homme on ne les repousse.
Mes grands aïeux,
Vous avez tenu la main des Européens
Comme vous, nous nous sommes trompés
Pas plus que nous, vous n'êtes, pour cette erreur,
Des traitres.

B - Déstructuration de l'économie traditionnelle et pénétration des rapports marchands

a) Croissance démographique et saturation des capacités de production traditionnelles

On ne possède aucune statistique économique globale concernant la production et la consommation de l'ensemble de la population mauritanienne avant 1944-45. La plupart des évaluations faites après cette date sont elles-mêmes extrêmement aléatoires. A plus forte raison ne peut-on pas estimer avec précision les niveaux de vie de l'époque précoloniale. Il serait donc aventureux, quoique non dénué de tout fondement, de parler d'appauvrissement, en termes absolus, de la population mauritanienne devenue colonisée.

Il est par contre tout à fait évident qu'il y a paupérisation relative à un double point de vue. Tout au long de la période coloniale, l'écart grandit entre les ressources et les besoins d'une part, entre le niveau de vie de la masse et celui d'une minorité d'autre part. L'impression très vive s'en dégage pour celui qui écoute les récits des témoins locaux et qui lit les rapports administratifs de l'époque.

Ce phénomène, on l'a dit, n'est pas le fruit d'une exploitation économique directe délibérée et productive, mais la conséquence indirecte de la domination politique d'une société aux structures de production capitalistes sur des sociétés précapitalistes.

Il y a d'abord les effets d'un phénomène purement politique : la paix coloniale. Il est vrai que la colonisation est une pacification en ce sens qu'elle regroupe, de gré ou de force, dans la même entité politique, des clans, des tribus et des ethnies qui

jusque-là étaient en guerre perpétuelle active ou larvée. Pour certains groupes comme les guerriers maures ou les torobe à certaines époques, la guerre était même la principale ressource de subsistance. Les structures sociales étaient conçues en fonction de cette rivalité perpétuelle entre groupes lignagiers et ses effets étaient intégrés dans l'équilibre général des sociétés globales. La paix générale dans une aire plus étendue est au contraire une condition normale du marché capitaliste. On a vu que ce fut dès 1850 une exigence des commerçants saint-louisiens.

La sécurité établie sur l'ensemble du territoire, accompagnée non pas de la diminution des redevances perçues sur les producteurs mais seulement de leur réglementation, permet, avec les mêmes moyens de production, de développer cette production. Les éleveurs peuvent envoyer paître leurs troupeaux dans des régions éloignées ou difficiles d'accès, au mieux des disponibilités en pâturages et points d'eau, sans plus tenir compte de rezzou possibles. Les sédentaires peuvent s'installer définitivement sur les bonnes terres de la rive mauritanienne du Fleuve sans plus craindre des tributs trop lourds ou la destruction de leurs récoltes. Il ne fait pas de doute que, dans ces conditions, le cheptel des Maures s'est multiplié pendant les trente premières années de la colonisation, de par le taux même de reproduction naturelle du bétail. On a donné plus haut ce taux de rendement et les estimations des différentes catégories de bétail en 1957 et 1967 (65). Les estimations d'avant 1945, où il n'existait pas de service d'élevage propre à la Mauritanie, sont encore plus aléatoires et ne peuvent être de toutes façons comparées aux précédentes puisque la Mauritanie ne comprenait pas les deux Hodh. Celles des recensements généraux de l'A.O.F. en 1926 et 1946 donnent les chiffres suivants :

	1926	1946
Chameaux	35 000	100 000
Moutons	1 330 000	2 000 000
Boeufs	260 000	300 000

Quant à la vallée du Fleuve, l'augmentation de sa production de mil est moins certaine. Cependant dans les années 1930-1939 elle exportait de 10 000 à 20 000 tonnes par an, essentiellement par les maisons de commerce européennes de Saint Louis (66).

Mais la même cause, l'absence de guerre, qui provoque une certaine croissance économique favorise aussi une croissance démographique sans précédent quand on y ajoute les quelques mesures générales d'hygiène, surtout antiépidémiques, que la puissance coloniale est amenée à prendre dans l'ensemble de son territoire (contre le choléra, la peste, la fièvre jaune, le paludisme...). La mortalité diminuant et la natalité restant au moins stationnaire, le taux d'accroissement augmente. On a noté plus haut que les dernières estimations le chiffraient à 17 % et établissaient que la population située sur le territoire mauritanien a plus que triplé de 1920 à 1960; bref qu'elle a avancé au moins du même pas que ses moyens de subsistance (67). Surtout, dans les conditions archaïques inchangées, la capacité de production est vite arrivée à saturation. Dès avant 1940, les rapports d'administrateurs signalent un peu partout le manque de pâturages suffisants pour les troupeaux de certaines tribus. Cherchant ailleurs, elles se querellent avec des tribus voisines. Ou bien elles utilisent à fond ce qui existe et appauvrissent ainsi l'infrastructure pastorale de la région. Enfin l'intensification du mouvement de sédentarisation vers le Sud, qui correspond à une augmentation des troupeaux de moutons et de chèvres, fait avancer la désertification (68).

Chez les sédentaires on a vu que les terres inondées de oualo étaient par définition un bien rare. La croissance démographique des Toucouleurs et la fixation progressive dans la Vallée, comme cultivateurs, de communautés maures et peuls ne font qu'augmenter cette rareté. En tout cas, il apparaît que le grenier à mil de la région tient de plus en plus mal sa réputation. Après 1945, la Vallée n'exporte plus de mil. A peine estime-t-on à 5 000 tonnes par an la quantité de mil troquée par les Toucouleurs avec Peuls et Maures voisins contre du lait et du bétail (69). Le reste est désormais entièrement autoconsommé.

On sait que la disparité entre l'essor démographique et la croissance économique est une caractéristique essentielle et universelle du "sous-développement" (70). Dans le cas de la Mauritanie, où cette distorsion peut paraître moins angoissante qu'ailleurs, on saisit pourtant clairement qu'elle est une conséquence, non prévue, de l'impact colonial.

b) Pénétration de la monnaie et des rapports marchands : impôt et marché

A cette première cause d'appauvrissement relatif et continu, tant que les conditions de production ne sont pas changées, de l'ensemble des sociétés maure et toucouleur, s'en ajoute une autre, plus sélective, qui va provoquer une disparité de plus en plus grande entre la masse et une minorité privilégiée. C'est l'imposition, en marge des rapports économiques traditionnels, puis leur pénétration au sein de ces rapports du système monétaire et des rapports marchands.

L'impôt - C'est la colonisation qui, par l'impôt, va introduire de force l'usage généralisé de la monnaie. Comme on le voit dans les rapports administratifs, la perception rigoureuse de ce tribut sur les populations est un souci essentiel et permanent de chaque Gouverneur de colonie et donc de tous ses subordonnés jusqu'au chef local qui est le principal exécutant. C'est que chaque territoire devant subvenir à ses propres besoins, ce tribut fournit une part importante des recettes : la quasi totalité, en Mauritanie, étant donné l'absence de revenus, chiffres d'affaires et mouvements commerciaux importants (71). Or, si le budget de la colonie est particulièrement déficitaire, c'est à cause de cette absence de toute "mise en valeur" mais aussi de la misère, plus grande qu'ailleurs, des populations.

Cette misère est constatée par le colonisateur lui-même puisque, officiellement pour cette raison, il renonce dès le début à percevoir l'impôt personnel ou capitation chez les nomades maures. Il y a sans doute d'autres raisons : l'impossibilité pratique de taxer chaque individu dans une population si dispersée, mouvante, et jamais vraiment recensée; l'inopportunité politique de faire subir une telle humiliation à des nomades, pour qui payer un tribut ne peut être que le signe infâmant des sédentaires ou des gens inférieurs (72). Une taxe annuelle sur chaque tête de bétail fut cependant instituée. Sans doute pour mieux la faire passer, elle fut appelée par les Français zekkat (dîme), du nom de l'aumône annuelle exigée du croyant par le Coran. On fit en même temps rappeler par de grands marabouts que certaines traditions légitiment le paiement de la dîme à une puissance infidèle si celle-ci respecte l'Islam et en protège le culte.

La zekkat pouvait être un impôt plus juste et équitablement réparti que la capitation puisqu'elle frappe proportionnellement à la richesse de chacun. En fait le montant global fixé pour chaque tribu et fraction dépendait de l'indulgence ou de la sévérité de l'administrateur et de la ruse de ses administrés, sa répartition par chef de ménage était laissée à la discrétion des chefs. Elle était donc fort inégalement perçue selon les régions, les tribus et les familles, quoique toujours très au-dessous semble-t-il de ce qu'elle aurait dû être.

Les sédentaires noirs du Fleuve quant à eux n'échappèrent pas au sort de leurs voisins des autres colonies. Ils furent soumis à la capitation. Cet impôt annuel frappait uniformément, dans une région donnée, chaque adulte des deux sexes de plus de quatorze ans quel que soit son revenu, à l'exception des vieillards et des infirmes.

Pour payer la capitation, la sienne propre et celle des membres adultes de sa famille, ou pour s'acquitter de la zekkat, chaque chef de ménage est obligé d'avoir de l'argent. Pour cela, il lui faut vendre une partie de sa production - fût-ce à l'avance une partie de sa production future - ou s'expatrier pour chercher ailleurs travail salarial ou petits bénéfices commerciaux. Or on a vu selon quelles diverses modalités, chez les Maures comme chez les Toucouleurs, production, échange et consommation se réglaient au niveau de groupes consanguins et stratifiés plus élevés que ceux des ménages et les englobant, mais pour l'essentiel fermés sur eux-mêmes et en dehors de tout rapport marchand et salarié.

Bref, c'est d'abord l'impôt requis par le colonisateur qui entraîne les colonisés, indirectement et insensiblement, mais de force et en masse, dans un système de rapports socio-économiques tout autre que les systèmes traditionnels dans lesquels ils continuent à produire, à vivre et... à penser. L'impôt, symbole et instrument de la domination politique, est aussi la médiation par laquelle le foyer lointain du mode de production capitaliste domine les modes de production traditionnels et les ouvre à une nouvelle exploitation sans les détruire directement.

Pénétration et extension du marché - L'impôt tend à individualiser chaque producteur et à en faire un vendeur et un acheteur. Or, pour la première fois depuis les empires soudanais du Moyen Age,

le territoire mauritanien est intégré dans un grand ensemble géopolitique, celui de l'A.O.F., où communications et circulation sont facilitées. Par le simple fait de cette intégration, la colonisation stimule les courants traditionnels d'offre et de demande et en crée de nouveaux, tous maintenant régis par le même système monétaire importé. Ce marché est inévitablement dominé en définitive par la Métropole, par l'intermédiaire des pôles de croissance qu'elle développe selon ses intérêts dans les colonies. La Mauritanie, qui n'a aucun débouché propre, voit son marché tout entier orienté vers le Sénégal voisin et commandé par lui. C'est au Sénégal en effet qu'est imposée la culture industrielle de l'arachide; à Saint Louis puis à Dakar, que les maisons de commerce françaises ont leurs principales représentations et leurs entrepôts, les premières industries de transformation leurs ateliers, et que le pouvoir colonial installe ses administrations centrales, y compris celle de la Mauritanie. Aussi est-ce du Sénégal que sont importés les produits manufacturiers consommés par les Mauritaniens, au Sénégal que sont exportés les produits vivriers et que s'expatrie la main-d'oeuvre. C'est là que se réalise au premier degré l'accumulation, relativement modeste, parasitaire et subordonnée mais certaine, propre à l'économie de traite de l'Afrique occidentale française (73).

A vrai dire, le marché mauritanien ne représente qu'un intérêt secondaire pour le capitalisme commercial. Le peu de produits vivriers excédant les besoins de l'autoconsommation et du troc local, la minceur des revenus monétaires disponibles qui en résultent, ne l'intéressent guère. La production de la gomme a atteint son plafond. Elle est concurrencée par celle du Kordofan et, à partir de 1919, ne satisfait plus que la moitié de la demande française. Les mines de sel saharien sont, elles, bientôt concurrencées par les salines du littoral sénégalais et celles du Soudan. La vallée du Fleuve, axe commercial essentiel et voie de pénétration stratégique vers l'Est jusqu'au début du siècle, est supplantée par la ligne ferroviaire Dakar-Thiès-Kayes-Bamako achevée en 1923. Elle est laissée à l'écart de toute mise en valeur au profit des régions arachidières qui s'étendent à partir des voies ferrées.

Les vieilles maisons de commerce, souvent d'origine bordelaise et plus ou moins liées à la Banque Protestante (74) (Peyrissac, Deves et Chaumet, Buhan et Teissère, Maurel et Prom) n'en continuent pas moins à exercer un monopole de fait sur tous les pro-

duits manufacturés importés au Sénégal et en Mauritanie, son annexe, et sur le seul produit de cueillette exporté. Elles ont aussi le monopole de droit du commerce moderne à longue distance par les petits vapeurs des Messageries du Sénégal sur le Fleuve et les camions de la Société Lacombe. Ceux-ci, dès 1930, touchent régulièrement Atar à partir de Saint Louis et Rosso. A partir de 1941, ils pousseront jusqu'à Tindouf et au Maroc lorsque la piste Sud-Nord dénommée Route Impériale n° 1, puis Route Fédérale n° 3, sera achevée, par Fort-Gouraud, Bir Moghrein et Aïn ben Tilli. Ce sera la seule réalisation importante d'infrastructure routière en Mauritanie coloniale.

Mais les liaisons établies par ces sociétés intéressent surtout l'administration coloniale par laquelle du reste, souvent déficitaires, elles sont subventionnées périodiquement : transport de matériel de construction, de personnel, de denrées alimentaires et de produits de luxe pour Européens. Elles n'ont pas grand chose à voir avec l'économie traditionnelle locale. La "piste impériale n° 1" en particulier est tracée avant tout pour satisfaire des besoins stratégiques. Quant aux sociétés de commerce, elles n'entretiendront jusqu'à la deuxième guerre que deux comptoirs en Mauritanie : Kaedi et Port-Etienne.

En fait, l'essentiel des échanges de marchandises et des transactions financières se fait en dehors du territoire mauritanien dans les escales du Fleuve et les centres urbains sénégalais. Les producteurs mauritaniens y descendent pour vendre leurs produits vivriers; avec l'argent reçu ils achètent, en général à des sous-traitants français ou libano-syriens, des produits manufacturés et des céréales qu'ils remontent chez eux. La masse des marchandises et encore plus de l'argent qui circule ou s'accumule à l'intérieur de la colonie reste donc très modeste. Par contre, en proportion, les lieux de transaction sont très nombreux et les opérations effectuées multiples. Bientôt tout village important a son boutiquier, en plus du marché de troc traditionnel; tout campement a son "commerçant à la cantine". L'un et l'autre font aussi office de banquier plus ou moins usuraire et de petit transporteur par les moyens traditionnels.

Des produits importés sont ainsi offerts partout et deviennent, sinon d'usage courant, du moins connus et convoités. Ce sont avant tout des tissus d'habillement; des denrées alimentaires :

riz, pain, biscuits chez les Toucouleurs - thé, tabac, chez les Maures; du sucre pour tous. Il faut y ajouter de nombreux petits objets divers : récipients de cuisine et de ménage, miroirs, parfums, etc. De même, Maures et Toucouleurs en viennent-ils à échanger davantage leurs produits complémentaires en voisinant et en se fréquentant pacifiquement. En particulier les nomades prennent l'habitude de consommer le mil de la Vallée ou du Eodh.

Mais pour acheter toutes ces marchandises, il faut aussi vendre. Ce ne peut être que la partie de la production traditionnelle qu'il n'est pas strictement nécessaire de consommer ou de conserver comme réserve pour survivre, c'est-à-dire mil, petits produits maraîchers, poisson, laitages et surtout viande. On a vu en effet que dans les systèmes de production traditionnels, les animaux sont les biens les plus facilement aliénables. D'autre part la demande en viande des centres urbains en extension du Sénégal ne cesse de croître. Souvent du reste vendre pour acheter ne répond pas à un besoin d'un peu de superflu ou même de décence vestimentaire ou de meilleur équilibre alimentaire, mais à une nécessité plus contraignante encore que celle de l'impôt. La ponction opérée par ceux-ci et la relative surpopulation font disparaître de plus en plus la possibilité de réserves alimentaires pour les moments difficiles. Pour la plupart des familles, c'est chaque année à la fin de la saison sèche que se repose le problème angoissant de la "soudure".

Lorsque les animaux épuisés ne donnent plus de lait ou que la récolte précédente est consommée, il faut, pour semer ou simplement pour ne pas mourir de faim, se procurer du grain ou un aliment de substitution. Pour cela il faut emprunter, vendre une partie du troupeau à bas prix ou une partie de la future récolte sur pied.

c) Faiblesse des niveaux de vie et vulnérabilité des budgets familiaux

Encore jusqu'à nos jours on ne possède qu'une seule étude sur les budgets familiaux et la consommation des ménages qui permette d'estimer les niveaux de vie de la population mauritanienne avec quelque chance de véracité; c'est celle de la Mission socio-économique du Fleuve Sénégal (M.I.S.O.M.S.) portant sur les années 1957-58, c'est-à-dire à l'issue de la période coloniale. Les princi-

pales données de cette étude sont regroupées dans les trois Tableaux suivants (75). On y trouvera en quelque sorte les effets économiques, étudiés ci-dessus, de l'impact colonial, mais chiffrés.

1. Estimation du revenu annuel moyen des Mauritaniens "per capita" en 1957-58

	Revenu annuel moyen	Revenu monétaire	Valeur au prix du marché des produits autoconsommés (en % du revenu global)
Toucouleur	10 190 F CFA	4 395 F CFA	58 %
Peul	10 000 -	3 740 -	63 %
Maure "noble"	9 000 -	4 130 -	54 %
Hartani	9 000 -	2 505 -	72 %

2. Structure des recettes monétaires de la population riveraine du Fleuve selon les ethnies (1957-58)

	Toucouleur		Peul		Guerrier ou marabout		Hartani	
	F CFA	%	F CFA	%	F CFA	%	F CFA	%
(1)								
Vente prod.agricoles	415	9,5	45	1,0			290	11,5
" " pêche	570	13,0	85	2,0			70	3,0
" " élevage	540	12,5	2 040	54,5	3 260	79,0	1 070	42,5
" " artisanat	535	12,0	220	6,0			240	9,5
" cueillette gomme							240	9,5
TOTAL vente PRODUITS TRADITIONNELS (1)	2 060	47,0	2 390	63,5	3 260	79,0	1 910	76,0
(2)								
Bénéfices commerciaux	545	12,5	215	6,0	735	17,5	145	6,0
Salaires sur place	185	4,0	100	2,5			230	9,5
TOTAL (2)	730	16,5	315	8,5	735	17,5	375	15,5
(3)								
Revenus migrations	865	19,5	195	5,5			80	3,0
Pensions	345	8,0						
TOTAL (3) apports extérieurs	1 210	27,5	195	5,5			80	3,0
Divers	395	9,0	840	22,5	135	3,5	140	5,5
TOTAL GENERAL	4 395		3 740		4 130		2 505	

3. Structure des dépenses monétaires de la population riveraine du Fleuve selon les ethnies (1957-58)

	Toucouleur		Peul		Guerrier ou marabout		Hartani	
	F CFA	%	F CFA	%	F CFA	%	F CFA	%
(1) Riz, pain, biscuits	255						5	
Thé	30						230	
Sucre	330						335	
Divers	315						25	
TOTAL (1) denrées alimentaires importées	930	22,0	735	20,0	1 030	24,5	595	26,0
(2) Produits élevage	340						15	
Produits culture	210						450	
Produits pêche	450							
TOTAL (2) denrées alimentaires locales	1 000	23,5	1 130		790	18,5	465	20,0
(3) Habillement	1 200	28,5	1 160		935	22,0	560	25,0
(4) Impôts	275	6,5	265		290	7,0	165	7,5
Divers	805	19,0	375		1 105	28,0	470	
TOTAL GENERAL	4 210		3 665		4 130		2 260	

Les chiffres donnés sur le revenu moyen du Toucouleur seront sans doute de près la réalité. On peut se fier aux techniques d'enquêtes complémentaires employées (interviews rétrospectives auprès des chefs de ménage sur les dépenses et recettes monétaires de l'année; d'autre part relevés aux deux saisons de l'année, pendant sept jours consécutifs, des dépenses, recettes et opérations de troc effectuées, en même temps que pesée des denrées alimentaires consommées estimées ensuite au prix du marché) et à la représentativité de l'échantillon (316 ménages étudiés aussi au point de vue démographique et agricole (76). Il est vrai que cet échantillon est prélevé sur les deux rives du Fleuve, mais du moins en cette fin d'époque coloniale il s'avère que Toucouleurs mauritaniens et Toucouleurs sénégalais ne se différencient pas. Par contre des nuances se remarquent, comme on l'a dit, sur les deux rives entre l'amont et l'aval.

Les estimations du budget des Peuls et Maures nomades et semi-nomades, sont plus aléatoires et moins détaillées. Elles ont été faites sur des échantillons respectivement de 68 ménages peuls, 109 ménages harattine et seulement 15 ménages de Maures "nobles", 9 guerriers et 6 marabouts. Cependant pour les deux premières catégories, cela représente, comme pour les Toucouleurs, une fraction de sondage du ler degré de 1/10 des membres de ces ethnies recensés dans la Vallée. Mais on a dû se limiter auprès des ménages de ces trois catégories à un interrogatoire sur les dépenses et revenus réalisés au cours de l'année écoulée, sans l'accompagner de relevés alimentaires et d'enregistrement des opérations de troc, redevances et autres transactions "traditionnelles" (77). L'estimation de l'autoconsommation et du budget global est donc beaucoup plus approchée et la ventilation détaillée des dépenses et des recettes manque.

De plus il s'agit, pour les Maures, de catégories spécifiées qui séjournent saisonnièrement dans la Vallée ou nomadisent dans ses abords immédiats. Par rapport à l'ensemble de la population nomade, elles disposent de troupeaux plus diversifiés et sans doute en moyenne plus abondants. Elles s'adonnent aussi à côté de leur activité pastorale à davantage d'activités complémentaires : culture et cueillette de la gomme pour les harattine; commerce, en particulier de la gomme, et ... perception de redevances sur la culture des harattine chez les marabouts et les guerriers.

Il s'agit donc, parmi les Maures, de catégories en un sens

favorisées qui disposent d'un revenu monétaire plus élevé et vivent moins en autoconsommation que la moyenne. Mais il ne s'agit pas de catégories marginales en ce sens qu'elles représentent indiscutablement le niveau de vie et le modèle de consommation selon lesquels la majorité de la population maure demeurant dans des activités rurales est appelée à subsister. Quoiqu'anarchique et spontané, le mouvement de sédentarisation et de tassement dans le Sud ne peut en effet que se poursuivre et s'accélérer.

Telles quelles, ces estimations n'en donnent pas moins des indications précieuses sur la situation de trois sociétés traditionnelles peuplant la Mauritanie, après un demi-siècle de colonisation. On y remarque une grande uniformité globale des niveaux de vie avec des nuances importantes dans la participation à l'économie monétaire, les sources de revenu et les modèles de consommation.

Tout d'abord, en se situant autour de 9500 F C.F.A. soit 45 dollars de l'époque (78), le revenu global moyen par tête apparaît, comme disent les auteurs, "très proche du strict niveau de subsistance". Ils rappellent qu'au même moment celui-ci est estimé à 60 dollars en Inde (750 en France, 1 800 aux U.S.A.).

Cette pauvreté apparaît aussi, avec la persistance générale de l'économie traditionnelle archaïque, par la faible part du revenu monétaire dans le revenu global par tête. Ce revenu monétaire est estimé approximativement à 3 000 F C.F.A. par tête et par an pour l'ensemble de la Mauritanie par les auteurs de l'enquête, soit à peu près 35 % du revenu global. Vers la même époque la part monétaire du revenu moyen de l'exploitant agricole français est de 72,5 %, celle du paysan ivoirien de la côte de 58 %.

Mais la structure des recettes et des dépenses monétaires révèle de manière intéressante comment et dans quel but est acquise cette maigre somme d'argent annuelle.

Comme il est normal, entre la moitié et les 4/5 provient de la vente d'une partie de la production traditionnelle, jadis entièrement autoconsommée ou troquée. Mais il est remarquable que parmi ces produits ce sont ceux de l'élevage qui fournissent une part importante du revenu monétaire même chez ces agriculteurs sédentaires que sont les Toucouleurs. En effet l'élevage qui ne fournit que 15 % du revenu global du Toucouleur lui rapporte une somme d'argent aussi importante que son activité principale, la culture, qui cons-

titue 70 à 80 % de ce revenu. C'est dire que le paysan du Fleuve arrive à cette époque à produire juste assez de mil pour se nourrir lui-même et le commercialise très peu. Mais c'est dire aussi que les éleveurs nomades se trouvent en un sens favorisés par les effets économiques de la colonisation puisque le bétail est ce qui se vend le plus facilement.

Il est également remarquable que 45 à 50 % de la somme ainsi gagnée soit consacrée dans toutes les ethnies à se procurer des denrées alimentaires, et pour une valeur à peu près égale en denrées locales et en denrées importées.

L'importance des achats de denrées locales peut étonner dans des sociétés où l'autoconsommation et le troc gardent une si grande place. Elle manifeste, comme cela se lit en partie sur le Tableau, la permanence des spécialisations d'ethnies (et de castes) et aussi sans doute la nécessité pour beaucoup, aux périodes de soudure, de se procurer des denrées de substitution chez des voisins plus fortunés. Elle montre de toutes façons que désormais les rapports marchands ont largement pénétré les relations interethniques et intercastes. Quant aux achats de denrées importées, il faut noter qu'ils portent presque exclusivement sur un ou deux produits.

Après les aliments, le poste le plus important dans les dépenses monétaires de toutes les ethnies est l'habillement, à peu près le quart du budget. Il s'agit exclusivement des amples habits traditionnels en guinée ou en bazin. Denrées alimentaires et habillement absorbent en moyenne 75 % de ces maigres budgets monétaires. Une fois les impôts versés, il ne reste plus grand chose pour se procurer ces multiples objets manufacturés qui, selon les canons de la civilisation moderne, signifient le confort ou simplement la décence et le progrès du niveau de vie. Biens durables et même biens consommables de premier usage (pétrole, savon, fil, etc.) ne représentent que 5 % environ des budgets. Le reste du poste "divers" est surtout occupé par les frais de réception, de cadeaux et de voyages, toujours importants dans toutes ces sociétés traditionnelles mais devenus plus onéreux. L'habitat, les ustensiles ménagers, comme les instruments de production, bref la base du mode de vie, restent à cette époque encore les mêmes que depuis des siècles, produits du savoir-faire et de la main-d'oeuvre locale.

Au total, vu à travers cet échantillon, on l'a dit relativement favorisé par rapport à la population de l'ensemble du terri-

toire, le revenu du Mauritanien à la fin de la période coloniale, autoconsommation et troc inclus, apparaît comme un revenu essentiellement alimentaire, atteignant juste le niveau de subsistance indispensable.

Encore la Mauritanie a-t-elle une certaine chance par rapport à d'autres régions défavorisées. Ses deux économies traditionnelles complémentaires, agriculture et élevage, peuvent permettre une ration alimentaire équilibrée en calories, protides, vitamines et minéraux grâce aux céréales, au lait, au poisson et à la viande. Les experts de la M.I.S.O.E.S. estimaient juste satisfaisante, compte tenu de la répartition des âges dans la population, la ration moyenne de 2 380 calories par personne / jour du Toucouleur de la Vallée(79). Un expert de la F.A.O. en poste plusieurs années en Mauritanie jugeait quant à lui, en 1967, qu'en ayant "à leur disposition", disait-il prudemment, 1 570 calories par jour en moyenne, les Mauritaniens satisfaisaient 80 % de leurs "besoins théoriques" estimées à 1 950 calories.

En fait il s'agit bien là de possibilités également théoriques et de moyennes. La plupart des nomades manquent cruellement de céréales et se nourrissent surtout de lait et de sucre. Beaucoup de sédentaires ne consomment presque jamais de viande. Par un paradoxe seulement apparent ce sont ainsi les deux productions essentielles qui font défaut à leurs producteurs. Quant à l'équilibre ou au léger déséquilibre calorique, ils sont extrêmement précaires, toujours menacés par des disettes saisonnières ou régionales. Sécheresses, épizooties, sauterelles, etc., ou simplement soudure annuelle difficile, peuvent faire descendre la ration quotidienne à une moyenne de 750 calories ou au-dessous.

La colonisation n'a donc pas amélioré le sort des Mauritaniens. Elle a supprimé quelques facteurs de pauvreté : épidémies, guerres. Elle en a introduit d'autres qu'elle s'est fort peu souciée de maîtriser..

Il apparaît clairement dans le cas de la Mauritanie qu'aucun de ces effets supprimés ou ajoutés n'ont été directement et consciemment provoqués pour le bien économique, ni du reste pour le mal, de la population colonisée. Ils sont les fruits en quelque sorte spontanés de la politique impérialiste d'une puissance capitaliste envers des sociétés précapitalistes.

Si la colonisation n'a pas supprimé la misère, elle l'a

rendue plus sensible et surtout elle en a fait l'objet d'une nouvelle exploitation en l'intégrant définitivement au marché mondial des biens et des hommes par cette dérisoire part monétaire de son revenu, que tout Mauritanien désormais s'efforce d'acquérir pour satisfaire à ses obligations et à ses besoins. Le symbole de cette pauvreté et de cette dépendance nouvelle, c'est l'émigration. Pour avoir de l'argent afin de payer l'impôt ou simplement de nourrir les siens quand la production traditionnelle ne suffit plus, il reste une possibilité nouvelle : vendre sa propre force de travail. Mais celle-ci ne peut trouver acquéreur en Mauritanie où seule l'administration emploie quelques salariés autochtones. Il faut donc émigrer. Les caractères de cette émigration seront précisés plus loin à propos de l'évolution propre à chaque société.

d) Le renforcement des inégalités économiques : paupérisation de la masse et enrichissement d'une minorité

Mais, dans le nouveau système, tous ne sont pas aussi également maintenus dans la pauvreté ou touchés par elle que dans le système traditionnel où ne se produisent et ne s'échangent que des valeurs d'usage. C'est la vertu des rapports marchands que de réaliser à la lettre, là où ils s'installent, la parole de l'Evangile : il sera donné à ceux qui ont déjà et retiré encore à ceux qui n'ont pas.

Cette inégalité croissante est difficile à mesurer car elle apparaît mal aux yeux non exercés de l'étranger qui ne sait pas apprécier la valeur des biens d'usage traditionnels, mobiliers et immobiliers, du reste souvent dispersés et dissimulés, surtout quand il s'agit de troupeaux. Cependant il est clair que le petit éleveur, qui ne possède que moutons et ânes, parfois une ou deux vaches et un jeune chameau, le paysan modeste avec ses quelques ares de bonne terre, doivent conserver en nature leur maigre capital qui leur permet juste de survivre d'une année à l'autre. Par contre l'éleveur aisé qui a vaches et chameaux, le grand propriétaire foncier qui est également le seul parmi les cultivateurs à disposer d'un troupeau important (80), peuvent toujours aliéner une partie de ce capital sans souffrir, et réaliser des opérations financières importantes. Ainsi l'introduction des rapports marchands et de la monnaie favorise-t-elle déjà au départ les favorisés de la société traditionnelle.

Avoir de l'argent ou du moins avoir la possibilité d'en acquérir devient le signe de la nouvelle richesse. C'est donc l'importance du budget monétaire dans le budget global d'une famille qui devrait la mesurer. Les moyennes statistiques recueillies dans les Tableaux précédents ne donnent évidemment pas idée de cette hiérarchie des fortunes et on s'est assez peu soucié de les mesurer étant donné le niveau moyen si bas. L'enquête M.I.S.O.E.S. donne cependant quelques indications éparses à propos des Toucouleurs. Dans une Annexe de son étude, elle établit que chez ces derniers, en 1957-58, "un quart des ménages les plus riches disposent de la moitié du revenu total, alors que les deux tiers des ménages ne disposent que d'un tiers du revenu monétaire global", ou, dit autrement, que 42 % des familles ont un revenu monétaire annuel de moins de 15 000 F C.F.A, soit environ 2 500 F C.F.A. par personne (81), et n'effectuent que 13 % des dépenses totales de la population (82). Du coup, apparaît dans tout son réalisme le système d'imposition qui dans les Tableaux de moyenne ne semblait que frapper légèrement l'ensemble. Car les auteurs avaient signalé auparavant dans leur étude que l'impôt de capitation absorbait 20 % et plus des revenus monétaires de moins de 15 000 F C.F.A. par ménage, soit ceux de près de la moitié de la population, tandis qu'il ne touchait que pour 5 % celui des plus riches (83). Il est probable qu'avant 1945, c'est-à-dire avant la vague d'émigration et le développement des marchés sénégalais, la ponction atteignait souvent 50 % et plus de la plupart des budgets. Ici aussi le système colonial pèse très lourdement sur les plus pauvres. - il les pénalise comme automatiquement - et se fait plus léger pour les riches.

En plus, et sur la base de ces deux inégalités (celle, structurelle, des fortunes traditionnelles qu'elle maintient; celle, institutionnelle, de l'impôt qu'elle instaure), la colonisation introduit deux nouveaux mécanismes de différenciation et par là de dissolution de la solidarité traditionnelle. Puisqu'il s'agit désormais de jouir le plus possible de disponibilités monétaires, elle offre deux moyens d'acquérir rapidement et aisément de l'argent et, du moins en Mauritanie, deux moyens seulement : la politique et le fonctionnariat subalterne, le commerce parasitaire et spéculateur.

La première voie d'enrichissement est directement favorisée et organisée par le colonisateur qui ne peut se passer d'auxiliaires locaux et a besoin d'entretenir des agents politiques autoch-

tones au sein de la population. On verra plus loin les efforts persévérants qu'il entreprendra dans ce but et combien il est conscient que le meilleur moyen pour vaincre les résistances idéologiques et politiques de la société colonisée, c'est de donner des avantages économiques à ses collaborateurs, à la mesure de leur influence et de leur efficacité. Ceux-ci ne sont pas dupes. Etre fonctionnaire ou se préparer à l'être, c'est s'engager dans un "métier pour la nourriture" dit-on encore aujourd'hui dans les milieux traditionnels maures, avec une pointe de mépris et pourtant de compréhension attristée.

Dans un milieu où l'argent est encore si rare et où il est si difficile de s'en procurer par le travail productif traditionnel ou moderne, du reste l'un et l'autre dépréciés, recevoir un salaire en espèces, régulier, à peu près indexé sur l'augmentation du prix de la vie, si modeste soit-il, est une sécurité précieuse et une source d'influence pour soi-même et les siens. Plus efficace encore que le salaire fixe est le système de rétribution des chefs locaux en pourcentage des impôts qu'ils ont réussi à collecter. La politique d'association, c'est en partie l'extension, jusqu'aux derniers échelons indigènes de la hiérarchie, du principe d'irresponsabilité bureaucratique : "Débrouillez-vous sur les moyens. Je ne veux pas les connaître, pourvu qu'il n'y ait pas d'histoires. Ce qui m'intéresse ce sont les résultats".

En plus des salaires et des rémunérations proportionnelles, il y a les faveurs, les cadeaux, les passe-droits, les dispenses d'impôt consentis en échange de services rendus ou promis, ou simplement de neutralité acquise (84). L'administration coloniale est ainsi la première responsable de ces méthodes de gouvernement qui seront si volontiers plus tard, après l'Indépendance, taxées de "corruption des moeurs politiques". C'est un principe avoué pour elle de se gagner l'appui des personnages influents "par des avantages matériels spéciaux qu'il est facile de se procurer quand on a à sa disposition les ressources administratives du pays" (85).

Chaque colonie, chaque cercle a une caisse noire destinée à cet usage. Dans les archives coloniales, on trouve à côté des listes de "personnages à surveiller", celles des personnages à récompenser pour leurs loyaux services. Chaque fois que le Gouverneur inspecte l'intérieur ou lorsqu'un chef influent se rend à Saint Louis, des sommes d'argent sont distribuées dans la tradition des antiques

"coutumes". Ces usages ne feront que s'amplifier lorsque seront organisées des élections et une représentation parlementaire après la deuxième guerre mondiale.

Certes dons et cadeaux faisaient partie des institutions des sociétés traditionnelles, mais ils s'effectuaient en nature entre des groupes lignagiers et stratifiés où les relations de "personne à personne" dépositaires de l'autorité héréditaire constituaient l'essence même du politique. Désormais ils se font en espèces au sein d'un ordre bureaucratique qui prétend fonder sa rationalité sur la loi impersonnelle et la notion de service public. On reconnaît là la même ambiguïté qui caractérise l'autorité traditionnelle désormais subordonnée au pouvoir colonial. Celui-ci inaugure une méthode de gouvernement hybride qui n'est ni celle d'une société traditionnelle, ni celle d'une société industrielle moderne, inadaptée à l'une et à l'autre, mais qui s'avère adaptée aux fins impérialistes. Une conséquence très importante sur laquelle on reviendra c'est que, comme le souligne G. Balandier, dans un tel système "c'est la participation au pouvoir qui donne une emprise sur l'économie beaucoup plus que l'inverse" (86) en continuité cette fois avec ce qui se passe dans les sociétés traditionnelles.

La deuxième voie d'enrichissement dans la société coloniale n'est pas ouverte par l'administration elle-même, mais rendue possible par son action pacificatrice et favorisée par l'anarchie dans laquelle elle laisse s'instaurer les relations commerciales locales, au-dessous des monopoles des intérêts français. La colonisation, on l'a vu, créé, au Sénégal voisin, une forte demande en produits animaux et en céréales. Parallèlement elle développe chez éleveurs et cultivateurs une certaine demande solvable, si maigre et dispersée soit-elle, en produits complémentaires locaux ou en produits importés d'Europe.

Des groupes familiaux et tribaux savent profiter de ces circonstances favorables. Ce sont surtout, outre quelques Toucouleurs implantés dans les centres du Fleuve (Kaedi, Boghé, Rosso), des fractions maraboutiques installées autour des postes administratifs de l'intérieur qui ne font ainsi du reste que continuer leurs traditions ancestrales (87). Ces groupes établissent ainsi des chaînes de petits boutiquiers ou de courtiers, depuis les villes du Sénégal et la zone arachidière jusqu'aux régions les plus reculées du Trab el Beidane et, pour certains comme les Ouled Bou Sba, jusqu'aux

marchés du sud marocain.

Le flux des marchandises transportées, surtout celles qui sont importées, est relativement maigre (88) mais chaque groupe prend le contrôle d'une ou plusieurs pistes traditionnelles qui irriguent l'intérieur du pays sur lesquelles traitants européens ou libanais ne s'aventurent pas, et s'assure ainsi le quasi monopole du marché dans l'un ou l'autre cercle. Ce sont donc eux qui confisquent tout le profit dû à ces échanges, aux dépens des producteurs et avant celui des traitants en gros ou demi-gros du Sénégal.

Les marges bénéficiaires réalisées sur chaque marchandise peuvent être d'autant plus énormes que ces commerçants savent parfaitement profiter des fluctuations conjoncturelles importantes dues aux distances et aux saisons et utiliser tous les procédés traditionnels de prêt et d'usure, en combinant au mieux de leurs intérêts trocs et échanges monétaires. Entre les escales du Fleuve et les villages de brousse situés à une cinquantaine de kilomètres, les prix des denrées importées varient déjà de 10 à 20 % en moyenne. Entre ces escales et les régions nomades du Centre, du Nord et de l'Est, ils varient couramment de 40 à 50 %. L'enquête M.I.S.O.E.S. en 1957-58 relève que le mil est acheté à moins de 15 F C.F.A. le kilo sur le Fleuve par des commerçants maures et qu'il est vendu au même moment à Atar et Akjoujt 40 F le kilo (89). Il en est de même pour les animaux qui sont revendus sur pied dans les centres du Sénégal en moyenne 4 ou 5 fois plus chers qu'ils ont été achetés, souvent du reste à crédit.

La technique de profit la plus usitée est en effet la suivante (90). Les commerçants achètent à bas prix et comptant, à la fin de la saison sèche, des animaux dans les campements. Ils vont les vendre au Sénégal en automne, entre octobre et décembre, au moment où les animaux acquis ont profité de l'hivernage, où la vente de la récolte d'arachide rend solvables les besoins de la population, et où aussi l'arachide et les grains sont à leurs cours les plus bas.

De l'argent acquis par la vente des animaux, ils ne gardent en général qu'une petite partie. Le reste sert à acheter des denrées alimentaires locales ou, à demi-gros, des produits importés. Revenus dans leur région, ils cèderont dans les mois qui suivent argent (pour payer les impôts) et marchandises, selon le procédé de prêt à intérêt appelé mudaaf et exposé plus haut (91). En août, ils

percevront les animaux qui leur sont dûs et iront les vendre au Sénégal. C'est au moment où l'éleveur ou le paysan sont contraints d'urgence à avoir de l'argent pour acheter des denrées de substitution ou pour payer l'impôt que cette vente à crédit revêt des taux très usuraires.

Outre ces fluctuations saisonnières et conjoncturelles, il y a ce qu'on appelle aujourd'hui la détérioration des termes de l'échange. Elle n'a cessé, en un demi-siècle de colonisation, d'appauvrir la masse des producteurs traditionnels, désormais liés étroitement au marché mondial, quoique par une petite part de leurs produits et de leurs besoins, tandis qu'en général elle enrichissait les commerçants. En gros, si l'indice général des prix pendant cette période ne cesse de monter, celui des produits manufacturés importés augmente beaucoup plus vite et constamment que celui des produits exportés (92). C'est dû en partie aux fluctuations des productions traditionnelles (qui, par le jeu des facteurs naturels, sont très inégales d'une année sur l'autre) et à la tendance générale à la surproduction relative, entre autres du bétail qui se multiplie. Mais c'est dû surtout au fait que le producteur n'a aucun pouvoir sur le marché, tout entier dominé par l'acheteur.

Lors des crises, surtout celle de 1929 dont les vagues atteignent l'A.O.F. comme la France vers 1931, les prix baissent brusquement sans qu'éleveurs et paysans y puissent quelque chose, et beaucoup plus vite à la vente qu'à l'achat. "Un chameau qui valait 800 à 1 500 F il y a sept ou huit ans, écrit le Gouverneur Beyries, n'en vaut plus que deux à trois cents; une vache qui coûtait 400 à 800 F n'est plus vendue aujourd'hui que 125 à 150 F" (93). Avec la reprise, les produits importés retrouvent vite leur assiette ancienne, les produits exportés ne l'atteignent que rarement.

Inversement, lors des deux guerres mondiales, les prix montent vertigineusement. Les Mauritaniens se souviennent particulièrement des années 1940-1943 où, à la pénurie de denrées extérieures, s'ajouta celle des produits locaux à cause de trois années de sécheresse successives, d'invasion de sauterelles sur les cultures... et de réquisitions de l'administration et des garnisons. Plus de mil et de riz, encore moins de thé ou de sucre. Faute de tissu, on en revient aux tuniques de peau des ancêtres lointains. Le mouton est passé en trois ans de 30 à 150 F, le chameau de 1200 à 4 500, mais le kilo de sucre de 5 à 110 F ! La valeur de l'argent diminue. On

reprend le troc : une pièce de guinée s'échange contre un chameau de monture ou 25 à 30 moutons; on s'efforce de vivre dans la plus stricte autosubsistance. Les conséquences, ce sont un mouvement de nomadisation et de fixation dans le Sud plus intense, la ruine de beaucoup de familles d'éleveurs et la misère des gens castés ou des serviteurs, une mortalité très accrue surtout chez les enfants et les vieillards (94). Du coup, beaucoup de résistances à collaborer avec l'administration coloniale cèdent. Les demandes d'engagement à titre de fonctionnaire, goumier ou manoeuvre affluent (95).

Il est évident que dans cette misère généralisée, la contrebande (avec le Rio de Oro et les colonies voisines) et le marché noir fleurissent et permettent à quelques-uns de réaliser de substantiels profits.

Au total, à mesure que l'administration s'implante et que le secteur monétaire gagne, le pouvoir d'achat de l'ensemble de la population baisse, la paupérisation relative s'étend en même temps que se fait l'enrichissement de quelques-uns. Bref l'inégalité économique très relative et compensée dans la société traditionnelle précoloniale s'accroît. Certaines familles, en général de sang illustre ou honorable, édifient des fortunes qu'elles n'auraient jamais pu acquérir ou conserver autant pour elles dans les conditions antérieures et qui les placent définitivement au-dessus du niveau commun de leur rang. Certains personnages en viennent à mener des trains de vie qu'ils n'auraient jamais osé mener auparavant. Ce phénomène est évidemment lié à celui de "l'hypertrophie de la notabilité" noté à propos de la dégradation du pouvoir politique traditionnel. Sur le plan économique aussi, l'impact colonial brouille les cartes des valeurs. Le besoin ou le vertige de l'argent saisit les plus sages. On ne sait plus si pour eux il s'agit de rémunération de service ou de corruption, de détournement de fonds ou de solidarité consanguine, de comportement ostentatoire attendu d'un notable ou d'attitude de nouveau riche, d'activité commerciale honorable ou de spéculation éhontée...

Car pour autant les comportements et les valeurs de la société traditionnelle ne sont pas remplacés par ceux de la société bourgeoise capitaliste. Même chez les commerçants les plus aisés, l'accumulation reste très limitée. Elle n'est pas investie productivement, mais dépensée en consommation somptuaire, souvent à des fins politiques, ou thésaurisée sous forme de biens traditionnels

mobiliers ou immobiliers. Comment en serait-il autrement en Mauritanie où le colonisateur, sans procéder à aucune mise en valeur, s'efforce de conserver les structures socio-économiques propres à chaque ethnie, tout en les dominant ? Pourtant, à y regarder de près, celles-ci évoluent considérablement.

C - L'évolution de la formation sociale maure

a) Les nobles : guerriers et marabouts

Les tribus guerrières sont les premières victimes de la colonisation, atteintes aussi bien dans leur fonction de commandement que dans leurs ressources économiques. Responsables jusqu'ici de la sécurité comme de l'insécurité, l'une leur valait redevances et dons des protégés, l'autre profits des razzou et pillages. Dans ces conditions traditionnelles, les guerriers ne s'étaient jamais attachés aux biens et n'avaient jamais cherché à se constituer d'importants troupeaux, dépensant au contraire rapidement tout ce qu'ils acquéraient.

Avec l'établissement de la souveraineté française, la deuxième source de revenu va être radicalement supprimée. La première, versée avec de plus en plus de réticence par les tributaires, fera l'objet de divers "rachats" contre sommes forfaitaires versées une fois pour toutes par l'administration française. Les guerriers vont donc par nécessité devenir des éleveurs comme les autres.

Les tribus marabouti ques au contraire sont d'abord les grandes bénéficiaires de la colonisation. En effet la pacification stimule d'elle-même leurs activités traditionnelles : élevage, commerce et aussi enseignement et rayonnement religieux.

Leurs troupeaux peuvent se multiplier désormais sans risque de pillage ou de lourdes taxations par les guerriers envieux. Leurs activités commerciales peuvent s'exercer en paix et profiter de l'extension de l'offre et de la demande. Enfin la colonisation provoque l'intensification du mouvement de sédentarisation vers le Sud ou autour des nouveaux postes administratifs. Or, comme toujours et partout en Islam, avec la sédentarisation ferveur et pratique religieuses s'intensifient et se généralisent (95bis).

Presque tous les Maures, de tous ordres et de toutes castes, deviennent membres d'une confrérie. Celle-ci a chaque fois son

foyer dans une tribu ou une fraction maraboutique, autour d'un grand cheikh, multipliant ainsi son influence et sa richesse (96). Avec la protection bienveillante des autorités coloniales, les branches maures des voies quadria, tidjania, fadelia recrutent des adeptes dans toutes les colonies d'A.O.F., surtout au Sénégal mais aussi en Guinée et au Soudan. L'administration y voit l'intérêt d'apprivoiser ainsi l'Islam répandu sur son territoire et de contrôler son inspiration. Les tribus zaouia en retirent l'avantage de petits réseaux commerciaux établis partout en A.O.F. et de substantielles tournées de quête ou ziara effectuées librement chez leurs disciples noirs.

Cette conjonction des intérêts du colonisateur et des marabouts, on a vu qu'elle avait été saisie très tôt par chaque partenaire. Cette alliance tacite, ou explicite dans le cas des Cheikh Sidia, jointe aux goûts et à l'aptitude des marabouts pour les études, fera que ceux-ci seront les premiers et de beaucoup les plus nombreux, le moment venu, parmi les Maures, à fréquenter les écoles coloniales et à occuper des postes de fonctionnaires.

Un exemple frappant des chances inégales offertes, pendant les premières décennies de la colonisation, aux deux catégories dominantes et rivales de la société traditionnelle se trouve dans l'évolution des fortunes des deux plus grandes familles nobles du Trarza.

En 1944, le chef de la famille des Ahel Cheikh Sidia, et en même temps de la tribu des Oulad Biri qui comprend dix à onze mille personnes, est depuis 1927 Abdallahi ould Cheikh Sidia (97), arrière-petit-fils de Cheikh Sidia el Kebir (+ 1869), fondateur de la voie quadria au Sahara occidental; fils de Cheikh Sidia Baba, prestigieux continuateur du précédent (+ 1924). Principal allié de Coppolani dans l'oeuvre de pénétration française et son ami personnel, Baba en avait reçu un traitement de faveur tout à fait exceptionnel.

Dès 1904, il avait fait don au Français de sa dune de Boutilimit pour qu'il y installe un poste. Chef-lieu du cercle du Trarza pendant toute la période coloniale, Boutilimit fera figure officieuse, tout ce temps-là, de "capitale intérieure" de la Mauritanie, du moins tant qu'Atar et Tidjikja resteront des points stratégiques confiés aux militaires. C'est à Boutilimit que seront installés, avec l'appui du cheikh, la première école primaire, la première Me-

dersa, le premiers Cours Normal d'instituteurs en pays maure... De ces institutions sortiront longtemps, et c'est encore sensible aujourd'hui, la majorité des cadres autochtones, recrutés en grande partie dans la famille, la tribu et les alliés des Ahel Cheikh Sidia, fixés au pied du poste ou campant aux alentours.

Après la mort de Cheikh Sidia Baba, ses fils ne sont plus directeurs de "voie" et maîtres de zaouia mais ils héritent de son prestige et de son influence ainsi que des faveurs du colonisateur.

En 1944, donc, les biens d'Abdallahi ould Cheikh Sidia s'évalent de la manière suivante (98) :

1° - Un cheptel d'environ 500 chameaux, 500 bovidés, 2 000 moutons, 50 ânes, 2 ou 3 chevaux.

2° - Trois maisons et un millier de palmiers en Adrar (Atar, Oujeft, Toungad) et au Tagant (Rachid, Tidjikja). Ces palmiers sont des "dons" faits à Cheikh Sidia Baba par ses disciples locaux alors qu'il accompagnait en 1908-1909... l'expédition "pacificatrice" de la colonne Gouraud.

3° - Les redevances, ou gabedt, payées par l'ensemble des Oulad Biri, équivalent de l'ancienne herma des guerriers.

4° - Le fruit des tournées de quête ou ziara effectuées par les membres de la famille surtout en Afrique noire, bien qu'ils ne dirigent plus de zaouia et que Cheikh Sidia Baba semble avoir désapprouvé de telles pratiques de son vivant. En 1940-42, un voyage de trois ou quatre mois rapportait de 300 à 400 000 F C.F.A. de l'époque.

5° - De nombreux terrains de culture sur les bords du Fleuve dispersés au Trarza, au Brakna (près de Podor). L'origine des droits sur ces terrains est diverse. Certains ont été défrichés par les talamides de Cheikh Sidia Baba, mais la plupart avaient été cédés ou loués par les émirs du Brakna. L'arrivée du Français et la destitution par eux de cet émir rendirent caduques ces dispositions. En considération des services rendus, Coppolani les donna purement et simplement à la famille sous forme de biens habous. Enfin en 1929, conformément au décret relatif à la constatation des biens fonciers en A.O.F. (octobre 1925) ils furent immatriculés à leur nom au registre foncier de Boghé. Selon la coutume, les harattine et serviteurs qui cultivent ces terrains gardent le grain nécessaire à leur subsistance et versent le surplus au propriétaire.

6° - Enfin Abdallahi perçoit à titre personnel en tant que chef

de la tribu Oulad Biri une solde qui, en 1934, s'élevait à 2 600 F par an, et touche un "rendement" de 5 % (sur l'impôt payé par sa tribu) qui représentait 15 à 20 000 F à la même époque. De plus, il reçoit des "cadeaux politiques" lors de ses voyages à Saint Louis ou lorsqu'il accueille près de Boutilimit, dans son campement d'AÏn Salamah, des autorités françaises. Il est officier de la Légion d'honneur, du Nicham Iftikar et naturellement membre du Conseil des notables de la colonie. Enfin, et ce n'est pas le moindre avantage étant donné tous ces biens, lui et toute sa famille sont exemptés de l'impôt depuis Coppolani.

En comparaison avec une telle fortune, celle du plus grand chef guerrier du Trarza, Sidi ould Deid, paraît bien modeste. Pourtant il est de la prestigieuse famille des Ould Ahmed Ben Daman issue de Terrouz et de Maquil qui, depuis trois siècles à la tête des guerriers Trarza, dominait, au-dessus des tribus maraboutiques, la Mauritanie occidentale (99). Par les conventions de 1903 puis de 1910, la France avait établi une sorte de Protectorat sur l'émirat en reconnaissant ses prérogatives et ses coutumes. En 1930 encore (par l'arrêté 364 A.P. du 11.7.1930), le titre émiral est solennellement reconnu par elle. Mais il ne s'agit plus alors que d'un haut grade et d'une dignité dans la hiérarchie des chefs indigènes.

Sidi ould Deid est reconnu émir en 1934, trois ans après la disparition de son prédécesseur et oncle, premier émir du Trarza depuis trois quarts de siècle à mourir de maladie. Dans sa jeunesse, il avait lui-même pratiqué les coutumes ancestrales de la succession émirale en faisant assassiner son oncle Ahmed Saloum II en 1905, rival de son frère Sidi (100).

En même temps Sidi ould Deid a perdu la plupart des sources de revenus de ces ancêtres. Le bah ou redevance due par les Noirs pour cultiver les terres de la rive droite du Fleuve, de moins en moins régulièrement acquitté depuis la pénétration française, a été définitivement racheté en 1939 par le budget de la colonie pour 133 000 F C.F.A. Le mahssar ou "bonne zeriba", droit de protection des cultures, avait déjà été racheté en 1934 par les assujettis. Les aides ou mauna, "cadeaux" faits par les protégés à l'occasion des guerres ou des mariages, ne se font plus faute de guerre ou ne s'exigent plus. Le ghafer, redevance sur ceux qui traversent le pays, le droit aux épaves, le droit à l'hospitalité et au transport gratuits chez les marabouts du Trarza, au tiers de l'eau puisée par eux,

sont tombés en désuétude avec la paix coloniale.

Outre ces coutumes et redevances peu à peu "oubliées" ou supprimées, c'est essentiellement du pillage à main armée des ennemis que vivaient ses prédécesseurs. Cela est devenu hors de question. Il ne reste à l'émir que peu de ses ressources traditionnelles : la moitié de l'indemnité versée par le meurtrier aux parents d'un membre de sa tribu (mais, en contrepartie, c'est lui qui doit payer la moitié de l'indemnité si le meurtre est commis par un de ses protégés); la horma, redevance payée par les alliés et vassaux, quand ceux-ci veulent s'en acquitter sans trop d'histoires. L'émir a donc dû se constituer un troupeau depuis le début de la colonisation, mais il est loin d'atteindre l'importance de celui des Cheikh Sidia. En 1944, il se compose d'environ 100 chameaux, 50 bovidés, 2 troupeaux de moutons et 2 ou 3 chevaux de race (101). La partie la plus appréciable de ses revenus est devenue la solde qu'il perçoit du colonisateur en tant qu'émir, chef des gouns supplétifs du Trarza dont à cette époque on se garde bien de se servir depuis longtemps. C'est pour arrondir ses revenus, finalement jugés insuffisants pour son rang en comparaison d'autres, que l'administration a décidé de rétablir en 1934, au profit de l'émir, la taxe sur les salines du Trarza supprimée par le Gouverneur en 1907.

Certes une partie des biens et redevances traditionnelles d'Abdallahi et de Sidi ould Deid ne sont pas leur propriété personnelle. Ce sont des biens indivis de leurs familles qu'ils gèrent en leur nom, ou des privilèges attachés à un titre. Une bonne partie de leur revenu est redistribué autour d'eux. Abdallahi entretient autour de sa tente une trentaine de familles. Ce sont les tisafren, sorte de clients parasites. Il en est de même pour Sidi ould Deid dans son mahgar ou campement émiral. Mais, de plus en plus, l'un et l'autre disposent personnellement de l'ensemble de leurs revenus à leur gré, et pour l'intérêt de leur famille au sens étroit du terme. Les devoirs des chefs sur leurs protégés, en échange des droits perçus, n'ont plus la même nécessité que jadis. Peu à peu les liens de solidarité se confondent avec ceux qu'entretient tout notable avec sa clientèle politique locale, bientôt électorale.

En tout cas, l'exemple montre à quel point la fortune et le prestige des guerriers ont baissé au profit de ceux des marabouts. C'est que l'émir n'est plus que le chef d'un ordre désormais sans fonction ni rôle déterminant dans la société. Le grand cheikh garde,

lui, son rôle idéologique, important aux yeux du colonisateur en pays d'Islam. Bref, la contestation entre les deux ordres nobles qui, depuis le XVIIIe siècle, s'était incontestablement réglée au profit des guerriers hassane sans disparaître pour autant, tourne nettement, avec la colonisation, au profit des marabouts.

b) Tributaires et gens de caste

Cependant c'est toute la catégorie des gens de bonne tente qui est menacée de manière plus totale et insidieuse par l'impact colonial. On sait que l'éleveur noble ne fait que gérer ses biens. Il a besoin pour qu'ils subsistent et se développent de la force productive et des travaux manuels, qu'il ravale, des castes professionnelles et des gens serviles, des services et redevances des clients et tributaires.

Or en principe dans le nouvel ordre colonial, tous ont fondamentalement le même statut de sujets de l'Empire puis de citoyens de l'Union française. On a signalé plus haut que sur ce point la politique coloniale reste en fait très prudente et ambiguë. Elle ne tient pas à bouleverser les structures traditionnelles et en particulier leurs assises économiques pour ne pas multiplier les déclassés du monde traditionnel auxquels aucune structure d'accueil nouvelle n'est offerte.

Ce sont plutôt les tributaires eux-mêmes qui regimbent contre les redevances traditionnelles dont ils ne voient plus l'utilité et que leurs patrons n'ont plus le moyen de leur imposer. Dans beaucoup de cas, mais pas toujours tant est forte la tradition, leur perception tombe ainsi en désuétude. Parfois, si cette mauvaise volonté suscite trop de bagarres, l'administration s'entremet et négocie le rachat définitif du tribut au moyen d'une somme forfaitaire. Du coup, délivrés de cette ponction et ne répugnant pas au surplus d'accomplir eux-mêmes toutes les besognes, beaucoup de tribus tributaires deviennent aussi ou plus prospères que celles de leurs protecteurs traditionnels. Mais elles n'en acquièrent jamais la dignité et le prestige. Elles restent considérées comme des groupes de béotiens besogneux et obscurs, dont on envie l'aisance.

Griots et forgerons, du reste très peu nombreux, sont trop liés à l'économie de la vie traditionnelle pour s'en émanciper brutalement. Dans la mesure où les besoins matériels et le goût des distractions se développent en même temps que l'argent circule da-

vantage, ils voient souvent leur sort s'améliorer d'autant plus qu'ils gardent le monopole de leurs techniques.

c) Esclaves et affranchis

Quant au statut des affranchis et des esclaves, en dépit des euphémismes officiels, il n'est aucunement aboli. Au début de la colonisation, dans l'Est de la Mauritanie, faisant alors partie du "Haut-Sénégal-Niger" puis du Soudan, les militaires français tentèrent de regrouper d'anciens captifs dans des "villages de liberté". Il s'agissait aussi bien de limiter et de canaliser le phénomène potentiellement perturbateur de ces fuyards que d'affaiblir la puissance économique de chefs trop combatifs et récalcitrants. Ce fut un demi échec : les hommes devenus théoriquement libres, mais en fait soumis à de dures corvées coloniales et devenus, selon l'expression populaire "les captifs du commandant", en vinrent le plus souvent à regretter leurs liens traditionnels tout de même plus humains et auxquels ils étaient plus habitués. L'expérience ne fut pas poursuivie (102).

Avec l'interdiction de la traite puis la suppression théorique du droit pour le maître de récupérer chez les autres le captif en fuite ou de toucher le prix de son rachat, la possibilité est offerte en principe aux membres décidés des classes serviles de conquérir leur liberté. N'y étant pas préparés psychologiquement, ne trouvant en Mauritanie même que peu d'occasions de l'exercer économiquement, très peu en profiteront de fait. Officieusement, l'administration coloniale ne se cachera pas de freiner autant que possible le phénomène, par exemple pour ne pas ruiner les palmeraies et cultures d'oasis, régies selon les rapports traditionnels.

Ce qui se passera dès lors c'est un changement insensible et très lent des conditions et des mentalités des gens serviles. Il se poursuit encore, les données du problème n'ayant pas sur ce point évoluées. Avec l'appauvrissement de beaucoup de maîtres, la possibilité de gains monétaires, la mobilité plus grande de tous due à la sécurité, un certain nombre d'affranchis et de serviteurs s'en vont louer leur force de travail comme manoeuvres dans les postes administratifs et les garnisons de l'intérieur ou dans les villes du Sénégal. D'autres se mettent à cultiver les terrains des oasis ou du Fleuve appartenant à d'autres propriétaires que leurs maîtres traditionnels, selon les modalités décrites plus haut (103), d'un

contrat de location spécifique. Ils continueront cependant à payer les redevances à leur maître et celui-ci, en général, sait les trouver pour les réclamer.

Mais, comme ces liens ne ressortent que d'un droit coutumier non écrit, que l'autorité administrative ne peut reconnaître que tacitement et discrètement, il y a des cas où l'affranchi, ou le captif, s'étant adapté à un nouveau rôle social finit par couper tout lien et disparaître, surtout s'il est au Sénégal, ou par refuser son tribut, ou enfin par acheter sa liberté. On ne dispose évidemment d'aucune statistique permettant d'apprécier exactement la quantité des individus échappant ainsi à leur destin héréditaire. Il semble que, surtout pendant l'époque coloniale, il ne s'agisse que d'une petite minorité. La plupart n'aura pas idée d'échapper à ce destin et leurs maîtres sauront les en dissuader par tous les moyens.

L'évolution la plus visible et la mieux connue, de ce point de vue, est celle de ces serviteurs et affranchis cultivant les terres de leurs maîtres, marabouts et guerriers, dans le Sud et le Sud-Ouest de la Mauritanie, au Trarza, au Gorgol ou au Brakna. Pratiquant ce travail à l'origine dans le cadre des relations traditionnelles entre le noble éleveur saharien et le sédentaire servile, ils en viennent à se libérer insensiblement de leur ancien statut par les modalités mêmes de ce travail et l'autonomie qu'il comporte sans que personne, pas même eux, ne semble pousser consciemment à cette libération.

En 1958, ils étaient à peu près 40 000 dans cette situation évolutive (104), organisés en fractions tout à fait autonomes : soit semi-nomades encore, ne s'installant sur le Fleuve que le temps des cultures d'hivernage et retournant s'occuper des troupeaux de leurs maîtres le reste de l'année; soit devenus pratiquement tout à fait sédentaires et faisant, comme les paysans toucouleurs, les deux récoltes annuelles. Le droit d'usage chez les Maures faisant prime beaucoup plus facilement que chez les Toucouleurs, la plupart semble avoir fini par se considérer propriétaires des terres cultivées. Les trois quarts d'entre eux déclarent pourtant verser encore des redevances en mil aux maîtres et chefs de fraction nobles qui représentent environ 1/10 de leur production annuelle. Mais il s'agit plutôt, à leurs yeux, de dons marquant des liens réciproques toujours vivants, que de la reconnaissance d'un strict droit de propriété.

Les Tableaux dressés plus haut (105) sur la structure des recettes et des dépenses, montrent que cette catégorie, par l'extrême modestie de ses disponibilités monétaires, est défavorisée par rapport aux Maures nobles et aux cultivateurs toucouleurs. Il n'est pas sûr qu'à plus long terme elle n'ait des atouts sur les uns et sur les autres. Moins vulnérables que les purs éleveurs, la combinaison de la culture et de l'élevage (puisque la plupart possède quelques animaux laitiers) peut permettre à ces harattine de mieux équilibrer leurs ressources. Ils peuvent également gérer plus fructueusement les profits éventuels, sous forme de troupeaux croissants, que les purs cultivateurs noirs. Leur résistance physique, leur application au travail en même temps que leur sobriété leur permettent de s'adapter plus facilement aux tâches de sédentaires auxquelles est condamnée inévitablement une bonne partie de la communauté nomade. Enfin, la structure sociale maure qui donne beaucoup d'autonomie au ménage monogame, la souplesse du droit foncier maure qui favorise la propriété individuelle des terres et leur vente, peuvent les amener à s'adapter plus rapidement que les paysans toucouleurs à la généralisation inéluctable de l'économie de marché.

d) L'émigration en Afrique noire

Dès les débuts de la colonisation, un mouvement d'émigration des Maures en Afrique noire se dessine. Il devient de plus en plus fort, surtout après 1940 à la suite des années de sécheresse et de restrictions. En 1944, on estime qu'ils sont au moins 20 000 au Sénégal et, quinze ans après, plus de 30 000. Mais ils sont aussi au Soudan, en Guinée et jusqu'au Liberia et au Cameroun.

Cette émigration a des motivations essentiellement économiques. Dans beaucoup de cas c'est que, la famine régnant au campement, on n'a pas d'autres solutions que d'aller chercher ailleurs, chez les sédentaires. Souvent, il semble aussi que ce soit la prise de conscience qu'après tout il est possible de gagner sa vie plus facilement et plus rapidement chez ces sédentaires que dans les dures conditions de la vie au désert.

L'activité principale que les Maures exercent à l'extérieur est la seule - en dehors de l'élevage - qu'ils pratiquent aussi volontiers chez eux : le commerce. Il est connu qu'à Dakar les fonctions de courtiers et chevillards ont été très tôt, dès 1935, monopolisées par les Maures. Certains ont acquis la dimension d'hommes

d'affaires. Mais le plus souvent ce sont ces petits boutiquiers aux marchandises d'usage courant, à l'éventail toujours ouvert tard dans la nuit, bien connus du familier des cités sénégalaises. Parfois aussi ils ont pratiquement le monopole du commerce de détail dans certains quartiers. Au total, au Sénégal colonial, leur communauté vient juste après celle des Libano-syriens par l'importance du chiffre d'affaires.

Ces boutiquiers sont en général des Maures blancs de toute origine et de toutes régions de Mauritanie. Mais il y a aussi les marabouts qui viennent soigner leur clientèle religieuse ... se faire entretenir par elle et parfois se fixer à demeure. Il y a encore les harattine. Ceux-ci sont réputés accepter n'importe quel travail de force. Souvent ils sont garçons bouchers et leurs femmes s'occupent au tannage des peaux. Car ils sont les seuls à amener d'ordinaire leur famille avec eux et aussi ceux dont les liens avec la tribu d'origine se distendent le plus fréquemment.

Ce phénomène de l'émigration est un des aspects du dynamisme de la société beidane. Les Maures, envahis à partir du Sénégal et de l'Afrique noire, profitent de l'occasion qu'ils n'ont pas cherchée et y pénètrent à leur tour pour y prendre les places disponibles. Mais ils s'y fixent très rarement et ne s'y désagrègent pas. Vivant en colonie fermée, selon leurs coutumes, menant un train de vie modeste, ils retournent périodiquement dans leur tribu d'origine où ils ont laissé femme et enfants, remplacés sur place par un frère ou un parent. Par tous ces traits, mais sur une plus grande échelle, les Maures font penser à la fameuse communauté mozabite du sud algérien.

D - L'évolution de la formation sociale toucouleur

a) Les effets généraux de l'impact colonial

Par rapport à la société maure, les effets différentiels de l'impact colonial sur chaque ordre et chaque caste semblent à première vue avoir moins de relief que ses effets généraux sur l'ensemble du groupe social.

On peut expliquer le phénomène par un caractère déjà maintes fois souligné : c'est que le sort commun de tous les Toucouleurs est de travailler la terre de la Vallée, en quelque sorte avant ou

quel que soit le destin qui leur est assigné par leur place dans la hiérarchie des ordres et des castes. Seule une poignée de grandes familles dispose d'assez de terre et de clients pour échapper à ce sort commun et se consacrer entièrement à sa fonction dirigeante par la voie des armes, par la voie de la science religieuse ou par les deux. Les torobe, "classe" dominante si l'on veut, ne sont pas classe dirigeante. Largement majoritaires, ils représentent le vieux fonds des paysans noirs de la Vallée soulevés contre les dominateurs étrangers. Ils y ont gagné le prestige d'une ferveur ancienne ou nouvelle mais non point plus de privilèges ou plus de terres. La division sociale et la séparation des fonctions sont donc beaucoup moins nettes que chez les Maures où tous vivent bien de l'élevage, mais où seuls les hommes d'ordre ou de castes inférieures produisent. Du coup, du point de vue socio-économique qui nous occupe ici, les effets principaux de l'impact colonial sont beaucoup plus également partagés par tous.

Par rapport aux éleveurs maures justement, et vis-à-vis de l'économie de marché, les paysans toucouleurs apparaissent plus handicapés. Leur offre de produits céréaliers, aussi demandés, est moins élastique; et de toutes façons, avec l'accroissement de la population, ils disposent d'une production juste suffisante pour satisfaire leurs propres besoins. D'autre part le système de production, c'est-à-dire aussi bien le droit foncier caractérisé par l'indivision et l'inaliénabilité des terres que la structure sociale caractérisée par la vie et la consommation communes de la grande famille, se prête moins à l'échange que celui des nomades (106).

Aussi, première conséquence, va-t-on observer tout au long de la période coloniale une lente évolution vers la propriété personnelle définie au sens du droit romain et vers l'exploitation individuelle du chef de ménage. Celui-ci, comme les célibataires et les femmes, tend à se consacrer à son lot personnel aux dépens du bien familial indivis. A la faveur d'un héritage ou d'une dispute, ce bien en vient à être partagé définitivement, contrairement au droit coutumier toucouleur, mais conformément au droit musulman. Les redevances annuelles, la zekkat, versées au titulaire du droit de "maître de la terre" sont de moins en moins universellement et régulièrement honorées. Le colonisateur, qui tient d'abord à toucher ses propres impôts, n'y pousse pas étant donné la pauvreté générale. Du reste, le caractère même de l'impôt de capitation qui frappe cha-

cun individuellement favorise cette évolution. Entre 1950 et 1958, 41 % des recours en justice dans la région du Fleuve portent sur des problèmes fonciers où se disputent les différents droits sur la même terre (107). Si la question est trop embrouillée et douteuse, la jurisprudence - comme la pratique - finit par trancher en faveur de ceux qui cultivent effectivement la terre, même s'ils n'ont sur elle qu'un droit de culture.

Mais cette lente adaptation du droit foncier (sans aucune intervention active du législateur), la persistance de moyens de production archaïques et le taux d'accroissement de la population ne permettent pas en moyenne au paysan toucouleur de s'en tirer, même au prix d'un travail acharné. On a décrit plus haut le cercle classique de l'endettement et de l'usure dans lesquels il est chaque année menacé d'être enfermé. Il est remarquable que pour obtenir de l'argent le paysan toucouleur soit obligé de compter davantage sur ses productions complémentaires que sur sa production principale. Il est encore plus frappant que le montant de son maigre budget monétaire ne soit atteint que grâce à des versements venus de l'extérieur qui représentent 30 % des recettes de ce budget, l'argent frais envoyé ou ramené par les émigrés faisant à lui seul 20 % de ce budget. La proportion est sans comparaison avec elle qu'on constate chez les Maures et les Peuls (108).

L'émigration est donc la deuxième conséquence importante de la colonisation. Certes, l'ethnie toucouleur avait une ancestrale tradition migratoire, celle des conquérants pour la foi, où la motivation économique n'était sans doute pas absente. Désormais, elle est directement contraignante et consciente. Les Toucouleurs ne quittent pas la Vallée, comme on le répète trop facilement, par fascination des villes, goût des voyages, désadaptation de la jeunesse, etc. Toutes les enquêtes et sondages d'opinion sur la question le manifestent sans ambiguïté (109) : ils émigrent pour rapporter de l'argent liquide, du cash, afin de payer l'impôt, de mieux s'habiller, d'acheter de la nourriture.

Pour cela, le Toucouleur cherche n'importe quel travail salarié : manoeuvre, garçon d'hôtel ou "boy", à défaut de travaux plus qualifiés, difficiles à trouver en peu de temps et pour peu de temps, et pour lesquels il n'est pas préparé. Il est plus rarement commerçant, à moins que ce ne soit au niveau le plus modeste : vendeur de journaux ou de cigarettes.

Cette migration à la recherche de travail touche à peu près également toutes les couches de la société traditionnelle, quoique les artisans soient un peu plus nombreux proportionnellement. Avant l'Indépendance, elle ne dépassera pas les limites de l'Afrique de l'Ouest, concentrée surtout au Sénégal et en particulier à Dakar. Commencée avec la colonisation, elle ne cesse de s'intensifier après 1920. A la fin de la période coloniale, les 2/3 des hommes de la Vallée l'auront quittée au moins une fois. A certaines saisons, dès les années 50-60, entre deux périodes de travaux agricoles, 25 % des hommes de plus de 25 ans et de moins de 50 sont absents de la Vallée. Car l'absence est toujours temporaire, d'une saison à un ou deux ans, mais elle se renouvelle plusieurs fois au cours d'une vie active, le premier voyage s'effectuant le plus souvent entre 15 et 25 ans. A la même époque, dans chaque tranche d'âge, dans chaque catégorie sociale, un homme sur deux avait émigré au moins une fois (110). Il s'agit donc d'un phénomène de masse.

b) Les effets différentiels de l'impact colonial

Dans le cadre de cette évolution globale, on peut noter des impacts différentiels de la colonisation selon les ordres et les castes.

Les grandes familles de <u>lawankobe</u> perdent, avec la domination coloniale, leurs fonctions de souveraineté, du reste largement déclinantes depuis le milieu du XIXe siècle. Mais la source de leur prestige et de leur fortune qui reposait sur "la supériorité de la richesse et de l'intelligence" (111), c'est-à-dire sur la science religieuse et la propriété foncière et non sur la force des armes, n'est pas tarie comme celle des guerriers maures. Comme chez les Maures, une fois abaissés les plus récalcitrants (ici en supprimant et en redistribuant leurs terres) le colonisateur en fera de hauts dignitaires, chefs de province, en même temps que des agents subalternes. Cependant, la "supériorité de la richesse" étant davantage maintenue désormais par l'école française et le fonctionnariat que par les études maraboutiques, on assistera ici aussi à une désaffection progressive de l'enseignement supérieur religieux.

Il apparaît aussi que la pénétration des rapports monétaires handicape davantage les <u>torobe</u> que les catégories inférieures. Serviteurs, pêcheurs et artisans ont en effet, d'après l'enquête M.I.S.O.E.S., un revenu monétaire supérieur de 25 % environ

à celui des premiers. Il semble que ceux-ci, selon la tradition, se veuillent purs cultivateurs, répugnant à d'autres activités plus rémunératrices dans la Vallée même. Les autres, au contraire, apprennent à y mieux négocier leurs services et leurs talents. On constate dans la même enquête que les sebe, les plus anciens cultivateurs de la Vallée disposant souvent des meilleures terres, et les pêcheurs subalbe, n'ont besoin de recourir au marché alimentaire que pour, respectivement, 36 % et 38 % de leurs dépenses. Torobe et gens castés au contraire y affectent 50 % et 70 % de leur budget.

Tous les travailleurs immigrés, quels que soient leur caste ou leur ordre, pratiquent le métier manuel qu'ils trouvent. Si les gens castés émigrent un peu plus volontiers, c'est sans doute qu'ils y trouvent plus facilement un travail spécialisé conforme à leur activité traditionnelle. Dans la Vallée, cette activité se trouve concurrencée par les produits importés et de toutes façons moins rémunératrice, car souvent encore intégrée dans le cadre de prestations réciproques économiquement inégales.

E - Conclusion. La société colonisée

On voit que l'impact colonial, en bloquant ou en détournant le fonctionnement de certaines structures traditionnelles, en développant les potentialités de certaines autres, met en relief les traits essentiels des formations sociales maure et toucouleur et de chacun des ordres et strates qui les constituent.

Mais on a reconnu aussi, au delà de ces réactions différentielles et les englobant, des effets plus généraux. Ils sont provoqués directement dans la mesure où la nature proprement coloniale de l'intervention externe détruit ou fausse les structures traditionnelles de l'autorité; ils sont induits indirectement, dans la mesure où l'économie capitaliste transforme sournoisement les systèmes socio-économiques qu'elle prend dans sa mouvance sans les bouleverser d'un coup. Ces effets généraux, on peut les qualifier comme le produit de la domination du système capitaliste sur des sociétés ressortant de ce que nous avons appelé le système traditionnel ouest-africain.

Il en résulte, en Mauritanie comme dans les territoires voisins, la formation d'une société de nature et d'échelle différen-

tes de celles dont elle est issue : la société colonisée. Ici, des formations sociales qui depuis des siècles voisinaient sans fusionner, sont amenées à se compénétrer. Après la deuxième guerre mondiale, il y aura 50 000 Maures fixés sur les bords du Fleuve et dans les cercles du Sud, peuplés traditionnellement de sédentaires noirs, sans compter à peu près autant de commerçants établis dans les pays proches d'Afrique noire. En contrepartie, partout où se fonde et se développe un nouveau centre administratif ou économique, même en plein pays beidane, des riverains du Fleuve viennent séjourner, comme fonctionnaires, petits techniciens et artisans, manoeuvres ou gens de service. De force plutôt que de gré, Maures et Noirs se trouvent à la fois associés dans la soumission ou la résistance au même joug, et rivaux dans la course aux mêmes avantages offerts par la colonisation puis par la décolonisation.

Une nouvelle entité sociologique, purement juridique et administrative au départ, est ainsi constituée de toutes pièces et d'autorité, par une intervention externe et à ses propres fins. Elle prend peu à peu des formes économique, politique et idéologique spécifiques que nous essayerons, au terme de cette Partie, de qualifier en tant que système colonial. Société colonisée et système colonial nous apparaîtront alors comme une modalité historique du passage entre des sociétés précapitalistes, de dimension ethnique et de structures stratifiées, à une société de classe, sous dominance capitaliste, de dimension pluriethnique et à vocation nationale.

Mais auparavant, il faut compléter notre analyse du phénomène colonial. Nous n'avons jusqu'ici fait qu'isoler ses variables politique et économique. Cette dernière, pour être moins visible, ne nous en est pas moins apparue déterminante. Il reste maintenant à étudier le plus manifeste : l'idéologie coloniale et son arme essentielle : l'enseignement colonial d'une part, l'évolution des idéologies et éducations traditionnelles comme instruments de défense, de récupération ou d'adaptation, d'autre part.

II

L'EMPRISE IDEOLOGIQUE ET SES CONSEQUENCES

Que l'éducation dans une société ne soit pas seulement la transmission de l'ensemble des techniques et des valeurs qu'une génération d'adultes-maîtres transmet à une génération d'enfants-disciples, mais plus précisément la transmission des valeurs du groupement dominant de cette société adulte et des techniques mises au service de ce groupement, c'est sans doute vrai dans tous les cas. Mais cela est particulièrement manifeste dans le cas de la société coloniale où les maîtres-adultes sont la minorité étrangère colonisatrice, tandis que les enfants-disciples sont la majorité colonisée.

C'est d'ailleurs très consciemment que le colonisateur voit sa politique scolaire comme un impact culturel lié organiquement à son action dominatrice et transformatrice aux niveaux politique et économique.

> La pénétration à tout prix de toutes les races par l'école s'impose à notre oeuvre civilisatrice, écrit le Gouverneur Carde en 1924. En la circonstance, l'école joue un rôle politique au moins aussi important que son rôle éducatif, et, dans cet ordre d'idées, politique et éducation se confondent.
>
> Notre politique d'éducation ne peut être séparée de notre politique indigène tout entière dont elle est une des expressions les plus nettes, un des modes d'action les plus efficaces, écrit en 1933 un de ses successeurs, le Gouverneur Brévié.(112).

En même temps cette action éducative est présentée comme l'essence même de "l'oeuvre civilisatrice" du colonisateur, autre-

ment dit comme la justification de toute l'action entreprise sur tous les autres terrains. Il n'est donc pas étonnant que dans l'exposé officiel des buts et des moyens de l'enseignement colonial on trouve exprimée et résumée l'idéologie coloniale.

La Mauritanie étant une des colonies rattachées au groupement de l'A.O.F., la culture traditionnelle de toutes ses ethnies étant d'autre part profondément imprégnée par l'Islam et celle de l'ethnie majoritaire étant expressément arabophone, l'enseignement colonial mauritanien sera déterminé par la politique générale de l'enseignement d'une part et la politique musulmane d'autre part du Gouvernement général de l'A.O.F. C'est d'abord dans ces cadres qu'il faut le situer pour le comprendre.

1. La politique de l'enseignement en A.O.F.

L'historien de la colonisation sera peut-être d'abord amené à voir les changements et l'évolution de l'enseignement colonial depuis le début du siècle jusqu'à l'Indépendance; le sociologue, étudiant les documents officiels et officieux, est d'abord frappé par l'étonnante permanence des objectifs assignés et de l'organisation donnée à cet enseignement. Les mêmes formules se répètent d'année en année, de document en document, même quand ceux-ci proposent ou décrètent, comme c'est le cas périodiquement, une réforme. Nous verrons que ces réformes consistent essentiellement à insister tour à tour sur un aspect particulier de ces objectifs ou de cette organisation aux dépens des autres; quitte à promouvoir de nouveau ces autres dans la réforme suivante. La structure thématique de l'idéologie coloniale et le système d'enseignement ne changent pas.

A - Les buts

Former des cadres nécessaires à l'administration, au progrès sanitaire et au développement économique, participer sous toutes ses formes au progrès de la vie indigène, répan-

dre l'usage du français et faire connaître et aimer la France tout en conservant l'attachement des populations à leur sol et dans toute la mesure compatible avec les progrès de la civilisation, à leurs traditions, telle peut être la définition dans ses grandes lignes de l'objet du Service de l'enseignement en A.O.F.

Cette déclaration du service fédéral de l'enseignement en 1944, qu'on retrouve telle quelle dans les rapports annuels précédents et suivants de ce service, résume les objectifs toujours repris et assignés à l'enseignement colonial (113).

On peut dégager et préciser trois thèmes essentiels.

a) Civiliser

Il y a d'abord le but le plus avoué, parce que le plus noble et le plus universel : "participer sous toutes ses formes au progrès de la vie indigène". C'est là "la mission civilisatrice" du colonisateur qui justifie sa présence et son action par une haute exigence morale : "le devoir colonial".

> Les circonstances ont mis la France civilisée en contact avec une race moins évoluée qu'elle se charge de conduire dans la voie du progrès. Doit-elle dans ce but lui imposer d'emblée sa civilisation ? Un tel procédé serait pour le moins imprudent. De même qu'une mère attentive guide dans sa marche les premiers pas hésitants de son enfant, de même la France doit laisser marcher la race noire à ses côtés en la guidant, en soutenant ses efforts sans prétendre la mettre à son niveau plus vite que ne l'exige l'allure normale d'une évolution sociale ... C'est par l'effort personnel des peuples que leur civilisation grandit. Ils peuvent être aidés dans cet effort ... par tous les Français présents.
>
> Mais c'est l'école surtout qui assume la lourde tâche et la responsabilité de faire cette éducation. Elle doit se garder tout d'abord de heurter de front les croyances et les coutumes de l'indigène. Elle essaie de l'apprivoiser en lui inspirant confiance, en lui témoignant intérêt et affection. Elle lui fait comprendre que nos intentions sont pures et désintéressées. Elle s'efforce d'établir un courant de sympathie qui l'amène insensiblement à écouter nos conseils, à suivre notre exemple. C'est notre civilisation qui se penche vers la sienne et s'y adapte pour soutenir ses efforts, le conduire dans la voie du progrès économique et social à une allure réglée sur ses forces et ses moyens. Lentement mais sûrement sa mentalité se transforme, son esprit se libère des lourdes chaînes d'un passé de servitude, de crainte et de superstitions. Il subit notre influence et nos méthodes. Il évolue sur place dans son milieu, sans s'en douter. Il n'est point déraciné, ni transplanté. Il rentre dans le plan de sa propre civilisation (Circulaire Brévié, 1933).

Ces "intentions pures et désintéressées" impliquent, on

le voit, pour le moins une bonne dose de paternalisme prudent qui, à vrai dire, s'exprime rarement avec autant de lyrisme et de prolixité dans les autres documents officiels, bien qu'il soit inhérent à la situation du colonisateur-éducateur.

b) Franciser

Mais ce premier objectif désintéressé et formel se précise aussitôt dans un second, moins universel, mais souvent présenté comme le moyen nécessaire pour aboutir au premier : accéder à la culture moderne, à "La Civilisation" par la culture et la langue française. Jamais à notre connaissance, les documents officiels n'identifieront marche vers le progrès et marche vers l'indépendance politique ou la reconnaissance de personnalités nationales; on parlera bien d'association plutôt que d'assimilation, de "responsabilité à la conduite de ses propres affaires", d'autonomie, mais il s'agira toujours en fin de compte de devenir Français : sujets de l'Empire français, citoyens de l'Union française, membres de la Communauté.

Cette volonté assimilatrice se manifeste clairement dans les programmes des matières littéraires d'une part, dans l'imposition de la langue française d'autre part.

Quand les programmes ne sont pas purement et simplement calqués sur ceux de la Métropole (ce qui est paradoxalement le cas au début de la colonisation, avant 1912, et, à la fin, après 1946), ils sont nettement orientés :

> Par un enseignement bien conduit, il faut amener l'indigène à situer convenablement sa race et sa civilisation en regard des autres races et civilisations passées et présentes. C'est un excellent moyen d'atténuer cette vanité native qu'on lui reproche, de le rendre plus modeste tout en lui inculquant un loyalisme solide et raisonné. Tout l'enseignement de l'histoire et de la géographie doit tendre à montrer que la France est une nation riche, puissante, capable de se faire respecter, mais en même temps grande pour la noblesse des sentiments, généreuse et n'ayant jamais reculé devant les sacrifices d'hommes et d'argent pour libérer les peuples asservis ou pour apporter aux peuplades sauvages avec la paix, les bienfaits de la civilisation.

Il s'ensuit par exemple les programmes suivants à l'école primaire :

> Cours élémentaire : Ce qu'étaient les Noirs autrefois. Ce qu'ils sont aujourd'hui. Ce qu'ils doivent aux Français. Donner des notions générales très simples et justes sur la France et les Français.

> Cours moyen : L'A.O.F. autrefois. Invasions des pays noirs par les peuples de race blanche : Peuls, Berbères, Arabes, Marocains, Européens, Français. Les grandes époques de leur histoire. Leurs institutions. Leurs inventions. Leur civilisation. Fondation de leur empire colonial. Les sociétés commerciales. Contacts des Français avec les Noirs africains jusqu'à la fin du XIXe siècle (Circulaire Carde, 1924) (114).

Commentant une circulaire du Gouverneur général Brévié du 25 juillet 1935, le service fédéral de l'enseignement estime que dans la formation de l'instituteur africain la France actuelle doit servir de modèle et d'exemple comme le fait le grand siècle de Louis XIV et la doctrine classique pour l'écolier métropolitain (115).

Si l'enseignement colonial s'efforce d'apprendre à penser et surtout à "sentir" français, c'est aussi d'abord qu'il impose de parler français. On sait que ce fut une doctrine et une pratique constantes du colonisateur français, contrairement à la pratique des Anglais ou des Belges en Afrique même : sa langue est la langue unique et obligatoire de l'enseignement officiel dès la première année de l'école primaire :

> Le français est seul en usage dans les écoles. Il est interdit aux maîtres de se servir avec leurs élèves des idiomes du pays (Arrêté du 10 mai 1924).
>
> L'enseignement doit être donné en langue française, l'emploi pédagogique des dialectes locaux parlés étant absolument interdit aussi bien dans les écoles privées que dans les écoles publiques (Point 3 de la recommandation du 8 avril 1944 de la Conférence de Brazzaville sur proposition du Gouverneur Eboué (116).

Si cependant le principe est affirmé et réaffirmé avec tant de vigueur, c'est qu'il semble avoir été continuellement objet de discussion. Nous en avons l'écho aussi bien dans le livre du premier directeur du service de l'enseignement en A.O.F., G. Hardy, que, trente-cinq ans après, dans le compte rendu de la conférence des directeurs de l'enseignement de la France d'Outre-mer, réunie à Paris en mai 1952 sous la présidence du Ministre Aujoulat, pour traiter ce problème. Les uns et les autres voient les dangers et les difficultés du système.

Danger social et politique d'abord. En diffusant largement la langue française chez les indigènes, disent les adversaires de cette politique, on "leur fait connaître les secrets de notre supériorité". En tout cas, on leur donne accès à des tas d'idées dangereuses imprimées dans les ouvrages de cette langue, et on leur

donne le moyen de les exprimer :

> uand un indigène sait écrire, c'est pour rédiger des lettres insolentes ou des journaux anarchistes. [Au mieux, cela] lui donne des prétentions injustifiées. A peine saura-t-il écrire une lettre qu'il se croira grand clerc, et l'on peut être sûr qu'il l'écrira sans simplicité. De ses lectures il ne retiendra que les mots pompeux, les formules ampoulées, les termes abstraits qui donnent un air savant, les idées fausses et excessives (117).

Difficulté psycho-pédagogique ensuite :

> Il y a un abîme entre les langues indigènes et la langue française. L'enfant parle français, mais il pense en ouolof ou en bambara. Il est partagé entre deux mondes, dont le second, celui de l'école dont il subit momentanément les conventions, est artificiel, d'une existence intermittente (118).

Il en assimilera difficilement les signes et les oubliera rapidement ensuite, sans jamais vraiment les maîtriser puisqu'ils ne correspondent à rien de concret. On s'efforcera de tourner les obstacles en enseignant un français "véhiculaire", un "basic French" dirait-on aujourd'hui, compris non pas "comme fin en soi, mais comme simple moyen d'acquérir des connaissances pratiques", en utilisant la "méthode directe" qui consiste à montrer l'objet dont on dit le nom. Elle interdit tout accès au langage abstrait et littéraire, mais elle donne un vocabulaire concret utilisable dans la vie pratique. Même dans la formation donnée aux instituteurs locaux, on se méfiera de la mémoire des élèves et de leur faculté de répéter sans comprendre, on "maintiendra l'attention sur les aptitudes et les besoins du pays, sans s'égarer dans les abstractions et les raffinements littéraires" (119).

On aurait pu aussi éviter ces risques et ces peines en donnant l'enseignement primaire dans une langue vernaculaire et en réservant la connaissance de la langue du colonisateur à une élite locale collaborant avec lui, comme le faisaient, chacun à leur manière, Anglais ou Belges dans leurs colonies. Cela ne permet à la masse scolarisée que des lectures peu nombreuses et contrôlées (v.g. bibles, catéchismes, livres scolaires) et l'enseignement ne joue qu'un rôle pratique d'ouverture au progrès économique occidental. Mais il semble qu'il n'y ait jamais eu, du moins en A.O.F., de tentative sérieuse et officielle dans ce sens (120).

La doctrine de l'enseignement en français dès la première année de l'école primaire eut sans doute des adversaires (colonia-

listes et anticolonialistes); elle ne fut jamais remise en cause par l'administration. Pour la défendre, on retrouve à peu près les mêmes arguments chez le premier directeur de l'enseignement en A.O.F. et chez ses derniers successeurs de l'Union française.

On invoque d'abord la multiplicité et la diversité des langues africaines, leur caractère concret et leur contenu traditionnel, qui empêche la traduction de concepts abstraits et modernes, enfin le fait qu'elles soient seulement des langues parlées et non écrites et qu'elles n'aient jamais véhiculé un enseignement formel. Tout cela, pense-t-on, "rend matériellement impossible l'enseignement dans une langue indigène". Dans cet esprit, les langues africaines seront assimilées avec persistance aux "dialectes" des régions de France. On affirmera que, comme ceux-ci, "refuge secret de la tradition et de la sensibilité" mais non point outil de culture moderne, ils peuvent être seulement objet d'un culte folklorique ou d'études érudites et spécialisées (121).

Mais ce sont surtout des raisons positives qui militent en faveur du français. Il y a d'abord cette "tendance assimilatrice" du colonialisme français dont nous avons parlé plus haut : la langue française est considérée comme le seul véhicule adéquat du progrès. "Nous devons vous rappeler que le but est moins de sauvegarder l'originalité des races colonisées que de les élever vers nous", dira-t-on encore en 1944 (122).

Il y a aussi les nécessités politiques (imposées par le système d'administration direct centralisateur) et économiques. Les circulaires officielles ne s'en cachent pas :

> Le français doit être imposé au plus grand nombre possible d'indigènes et servir de langue véhiculaire dans toute l'étendue du territoire. Son étude est rendue obligatoire pour les chefs et cette mesure constitue une innovation de l'arrêté. Il n'est pas admissible, après quarante ans d'occupation, que tous les chefs, sans exception, avec lesquels nos relations de service sont constantes, ne puissent entrer en conversation directe avec nous. Mais notre contact ne s'arrête pas au chef. Il pénètre plus loin dans la masse et le recrutement militaire comme aussi nos relations économiques met en rapport direct et constant Blancs et Noirs de toutes conditions. Il faut donc répandre en surface le français parlé. Il faut pouvoir rencontrer, dans les villages les plus éloignés, avec le chef, au moins quelques indigènes comprenant notre langue et pouvant s'exprimer en français sans prétention (Circulaire du G.G. Carde de mai 1924).

> La langue française est la seule qui doive nous occuper et que nous ayons à propager. Cette diffusion du français

> est une nécessité. Nos lois et nos règlements sont publiés en français. C'est en français que les jugements des tribunaux sont rendus. L'indigène n'est admis à présenter ses requêtes qu'en français. Notre politique d'association l'appelle de plus en plus à siéger dans nos conseils et nos assemblées à la condition qu'il sache parler français ... La langue française sert de base à notre enseignement. C'est en français que nous devons faire toutes nos leçons (Circulaire Brévié, 8 avril 1933).

c) Sélectionner

Ceci nous amène au troisième objectif officiellement donné à la politique coloniale de l'enseignement en A.O.F. : "Former, par une sélection dont vous avez eu le constant souci, les cadres nécessaires à la vie administrative et économique du pays" (Circulaire Brévié, 1933).

Comme dans ce document, ce dernier objectif est en fait souvent le premier exprimé dans les circulaires à usage administratif interne, tant paraît évidente aux responsables l'utilité politique et économique de l'école coloniale. Le Ministre des Colonies Albert Sarraut le dira sans ambages :

> Instruire les indigènes est assurément notre devoir ... Mais ce devoir fondamental s'accorde par surcroît avec nos intérêts économiques, administratifs, militaires et politiques les plus évidents.
>
> L'instruction, en effet, a d'abord pour résultat d'améliorer la valeur de la production coloniale en multipliant, dans la foule des travailleurs indigènes, la qualité des intelligences et le nombre des capacités; elle doit en outre, parmi la masse laborieuse, dégager et dresser les élites des collaborateurs qui, comme agents techniques, contremaîtres, surveillants, employés ou commis de direction, suppléeront à l'insuffisance numérique des Européens et satisferont à la demande croissante des entreprises agricoles, industrielles ou commerciales de colonisation (123).

Il est peut-être symptomatique que le premier motif invoqué pour justifier la nécessité de former des "auxiliaires indigènes" soit presque toujours l'urgence de "seconder un personnel européen trop restreint".(124). Cette nécessité, constatée d'expérience, est sans doute la véritable origine de la politique d'association qui, dès la première guerre mondiale, va remplacer la politique d'assimilation pure et simple du début de la colonisation : le pouvoir colonial s'aperçoit qu'il est impossible de gouverner et d'administrer sans un minimum d'intermédiaires indigènes. Pour cela l'école doit les sélectionner et les former (125).

> Déclarer comme certains pessimistes que nous ne pourrons jamais administrer ce pays avec les éléments qui en sont originaires, c'est proclamer la faillite de l'oeuvre dont nous sommes les ouvriers. Je suis convaincu au contraire que la plupart des emplois d'exécution, de gestion, pourront être progressivement confiés à des indigènes de jour en jour plus instruits, plus sérieux, dont les situations matérielles s'amélioreront encore et auxquels on accordera des droits plus étendus au fur et à mesure qu'ils acquerront de leurs devoirs une conception plus haute (126).

On voit qu'il s'agit de tenter par l'école la création d'une véritable classe d'intermédiaires auxiliaires. Ceux-ci, s'ils jouissent de certains privilèges par rapport à la masse colonisée, privilèges mesurés à leur "loyauté", restent par définition subalternes. Van Vollenhoven l'affirme clairement à propos de la restauration et de l'appui des chefferies traditionnelles au nom de l'association. Celles-ci

> n'ont aucun pouvoir propre d'aucune espèce car il n'y a pas deux autorités dans le Cercle : l'autorité française et l'autorité indigène; il n'y en a qu'une ! Seul le commandant de cercle commande ... le chef indigène n'est qu'un instrument, un auxiliaire de transmission (Van Vollenhoven, 15 août 1917).

C'est le cas de toutes les autres fonctions confiées aux colonisés. Hardy les énumère en détail : instituteur, interprète, écrivain expéditionnaire, postier, aide-médecin, infirmier, agent de culture, surveillant de travaux publics, chef de village, juge de tribunaux indigènes pour l'administration; employé, comptable, dactylographe pour les sociétés de transport et maisons de commerce; mécanicien, ajusteur, chaudronnier, menuisier, charron pour les entreprises de travaux publics et les industries privées.

L'association, qui justifie certains développements et spécialisations de l'enseignement colonial, n'est donc pas fondamentalement différente de "l'assimilation" pure et simple. Elle est seulement un moyen plus réaliste, un détour imposé par les circonstances. En principe du moins, le troisième but pratique assigné à l'enseignement est logiquement lié aux deux premiers plus ambitieux ou universels, et l'objectif final reste le même : nettement assimilateur.

> Ces agents ouvriers, employés, aides-médecins recrutés parmi leurs compatriotes appelés à exercer des métiers ou fonctions jusque-là réservés à des Européens ... ne voit-on pas quelle influence ils pourront avoir sur l'évolution des sociétés indigènes ?
> Ce sera une source de confiance de la part des populations,

> encore si distantes de nous-mêmes, dans des principes et des méthodes que nous ne saurions imposer par la force et que nous n'arriverions que bien difficilement à instaurer par la seule vertu de la persuasion, si la propagande était faite directement par nous.
>
> De même qu'il nous faut des interprètes pour nous faire comprendre des indigènes, de même il nous faut des intermédiaires appartenant aux milieux indigènes par leurs origines et au milieu européen par leur éducation pour faire comprendre aux gens du pays et pour leur faire adopter cette civilisation étrangère pour laquelle ils manifestent, sans qu'on puisse leur en tenir rigueur, un misonéisme bien difficile à vaincre (M. Delafosse, juin 1917) (127).

Telle nous paraît être l'idéologie de l'enseignement colonial, et partant du pouvoir colonial lui-même, d'après une analyse du contenu des documents officiels (décrets et circulaires du Gouvernement général d'A.O.F.) et officieux (livres doctrinaux écrits par des artisans divers de cette politique : Hardy, Delafosse, Sarraut). Nous n'avons pu ici que le résumer, la développer ressemblerait à une répétition fastidieuse.

Nous y voyons présentés, comme liés entre eux, une série d'objectifs qui vont des plus désintéressés, universels et abstraits, aux plus intéressés, particuliers et concrets. En bref, l'instruction moderne est, en société coloniale, un outil entre les mains de la minorité. Celle-ci va s'en servir en principe pour le bien des colonisés : alphabétisation, compétence technique, culture générale, comme d'un accès à la rationalité et à la liberté de la vie moderne.

En fait, elle sera d'abord un outil de domination culturelle, politique et économique : formation de cadres subalternes administratifs et économiques acquis à la culture du colonisateur, convaincus de sa supériorité et de la nécessité d'en passer par elle.

Il ne paraît pas nécessaire de supposer toujours pour autant, et de fustiger allègrement, l'hypocrisie, le machiavélisme, la mauvaise foi des exécutants et même des auteurs de cette idéologie. A partir du moment où on accepte comme une évidence le principe de la supériorité à tous les niveaux de la civilisation du colonisateur qui fait la base du "droit" colonial, on peut en déduire très logiquement la nécessité de l'imposition culturelle et de la subordination économique et politique par le moyen de l'école. C'est bien la cohérence de cette construction intellectuelle, à partir d'une conviction de base chargée d'affectivité, qui fait le dynamisme d'une idéologie.

Il paraît aussi trop facile, parce que fait après-coup et d'un autre point de vue, de souligner les ambiguïtés de cette idéologie, ses contradictions entre l'intérêt général et l'intérêt particulier, entre sa théorie et sa pratique. Nous verrons plus loin que celles-ci se révèlent d'elles-mêmes à l'usage et s'explicitent dans les tentatives de réforme ou d'adaptation des maîtres, comme dans les contestations des disciples. Mais il ne faut pas oublier de noter d'abord l'efficacité de l'idéologie dans les mains de celui qui la secrète.

Cette cohérence et cette efficacité, on les retrouve dans l'oeuvre qu'inspire directement l'idéologie coloniale : le système d'enseignement et ses méthodes.

B - Les moyens, ou l'organisation de l'enseignement colonial

Dès l'arrêté n° 806 du 24.11.1903 "organisant l'enseignement dans les colonies et territoires de l'A.O.F." (premier document juridique fédéral sur l'enseignement, préparé par le Lieutenant Gouverneur Guy, agrégé de l'Université, et signé du Gouverneur général Roume), la structure de base de l'enseignement est fermement dessinée. Elle demeurera jusqu'aux indépendances, et même, dans beaucoup de ses traits, bien au delà.

L'enseignement en A.O.F. comprend, dit cet arrêté, et, après lui, tous les autres portant sur le même sujet :

1 - Un enseignement primaire élémentaire
2 - Un enseignement primaire supérieur
3 - Un enseignement professionnel et spécial distribué aux chef-lieu du groupe (Saint Louis, puis Dakar).

a) L'enseignement primaire élémentaire

L'enseignement primaire élémentaire se divise lui-même en écoles préparatoires, écoles élémentaires, écoles régionales et urbaines, et cours d'adultes.

Les écoles préparatoires dites "de village" sont, selon les formules de G. Hardy, des "organes d'apprivoisement et des instruments de civilisation matérielle". Situées dans le plus grand nombre de villages possible, elles ne comprennent qu'une classe et

un cours tenus par un "maître indigène", le plus souvent un moniteur qui, dans les débuts, n'a pas toujours lui-même son certificat d'études. Elles sont "ouvertes en principe aux enfants de toutes conditions, mais elles sollicitent en premier lieu les fils de chefs et de notables" (Circulaire Carde, 1924, qui rend justement pour ceux-ci la scolarité obligatoire). Elles assurent deux ou trois ans de scolarité, remplaçant leurs effectifs chaque année de la moitié ou du tiers. Elles visent à répandre le plus possible l'usage du français parlé, à donner un certain apprentissage pratique : hygiène, prévoyance, si possible agriculture ou élevage (?). Elles doivent être en même temps "un instrument de moralisation et de loyalisme" par les cours d'histoire et de morale où les principes laïques peuvent s'illustrer avec la sagesse traditionnelle (128).

"Quelques élèves parmi les plus doués sont envoyés à l'Ecole élémentaire qui recrute ainsi ses effectifs par une première sélection" (Carde). Celle-ci, située en principe partout où il y a un poste administratif, comprend deux maîtres et deux classes : cours préparatoire et cours élémentaire.

Les fils de chefs et les meilleurs élèves des cours élémentaires alimentent le cours moyen de l'Ecole régionale qui se trouve dans chaque chef-lieu de cercle. Celle-ci, qui a au moins trois classes et est obligatoirement dirigée par un instituteur français ("du cadre supérieur"), a en principe des élèves de tout le cercle qui sont internes et boursiers. Elle les mène au certificat d'études primaires. Son effectif doit être subordonné aux besoins de la colonie en petit personnel.

Les Ecoles urbaines sont comme les écoles régionales, mais elles "fonctionnent au milieu d'une population agglomérée et dense, où les Européens et assimilés sont fonctionnaires, commerçants, industriels. Les enfants sont plus éveillés et plus précoces. Les parents ont une mentalité différente des indigènes de la brousse" (129). Elles comprennent des "classes indigènes" à effectif nombreux qui ont le même programme qu'à l'école régionale et, si le nombre le permet, des classes européennes à programme métropolitain.

b) L'enseignement primaire supérieur

Les Africains diplômés du C.E.P. ont accès "dans l'ordre de la liste de mérite", et dans la mesure des besoins, à l'Ecole

primaire supérieure qui en principe se trouve au chef-lieu de chaque colonie. Elle est issue des anciens cours normaux ou "écoles de fils de chefs". Les élèves sont internes et ne doivent pas avoir plus de 17 ans. Elle comprend normalement trois sections : celle des "fils de chefs", qui n'ont pour but que de compléter leurs études; celle des candidats aux écoles du Gouvernement général; enfin celle qui "forme des agents des cadres locaux strictement nécessaires aux besoins de la colonie". Ceux-là restent dans leur colonie qui prend donc toute initiative pour leur formation professionnelle manuelle ou technique : expéditionnaire, télégraphiste, dactylo, aide-géomètre, etc.

Notons ici que l'enseignement secondaire proprement dit qui conduit du "Brevet de Capacité colonial", créé en 1924 et équivalent du baccalauréat, est pratiquement réservé aux Européens et à quelques très rares privilégiés sénégalais jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale. Jusqu'à cette date, il n'y a que deux cours secondaires, un à Dakar et un à Saint Louis : le futur Lycée Van Vollenhoven et le Lycée Faidherbe. Après cette date, les lycées commencerent à se multiplier en A.O.F. (4 en 1949) et les E.P.S. à se transformer en collèges d'enseignement général menant au brevet. Ce sera évidemment un tournant de la scolarisation, aux grandes conséquences, mais la structure de base, déjà en place, restera la même.

c) L'enseignement professionnel et spécialisé

L'enseignement professionnel ou spécial à l'échelon fédéral, recrutant dans la section ad hoc de chaque E.P.S., comprendra toujours la fameuse Ecole normale William Ponty qui forme en trois ans les instituteurs africains pour toute l'A.O.F. et prépare en deux ans à l'Ecole de médecine qui, elle, forme des médecins auxiliaires. Il y aura aussi une école de vétérinaires auxiliaires à Bamako, des écoles de "moniteurs d'enseignement rural". L'enseignement professionnel sera, à certaines époques seulement, assuré à l'échelle fédérale à "l'Ecole des pupilles mécaniciens de la Marine" puis à l'Ecole Pinet-Laprade. Le reste du temps, il sera laissé au soin des colonies.

C - Evolution et contradictions de l'enseignement colonial

Si l'organisation de base reste la même, il y a pourtant une histoire de l'enseignement en A.O.F., ponctuée par une série d'arrêtés "portant réforme" et des circulaires les accompagnant : Roume en 1903, Ponty en 1911, Augoulvant en 1918, Carde en 1924, Brévié en 1934, 22 août 1945, 29 novembre 1950.

L'essentiel de ces réformes nous paraît consister pour une part en un va-et-vient entre des formules ou interprétations antinomiques de la même organisation, pour une autre part en des changements de structures administratives dus à l'inévitable extension de la scolarisation.

a) Evolution administrative et statistique

Nous insisterons peu sur l'aspect administratif, qui est souvent retracé dans les circulaires officielles et les documents officieux (130) et quantitatifs : les statistiques sont fort décevantes par leurs variétés et leurs lacunes. Elles donnent cependant un ordre de grandeur qu'il pourra être intéressant de comparer avec le développement particulier de l'enseignement en Mauritanie, avant et après l'Indépendance (131).

On sait que la première école française laïque fut fondée par J. Dard à Saint Louis en 1816. Mais il faut attendre l'arrêté de Faidherbe du 31 mars 1857 créant l'Ecole des Otages de Saint Louis pour que l'école publique soit officiellement implantée. Entre temps, à Gorée, à Saint Louis, en Guinée, s'étaient installées des écoles de missions dirigées par les Soeurs de Saint-Joseph de Cluny ou les Frères de Ploërmel. En 1860, on estime à 860 - dont 200 filles - les élèves au Sénégal. Dans les autres territoires, quelques écoles suivent rapidement l'implantation administrative définitive (écoles de fils de chefs) : 1887 au Dahomey, 1890 en Guinée, 1897 en Côte d'Ivoire. En 1903, les lois sur les congrégations amènent l'administration centrale à retirer la direction des écoles publiques aux religieux et à s'occuper de la question de l'enseignement. Les trois arrêtés du 24 novembre 1903 instituent le système scolaire commun à toute l'A.O.F. dont nous avons parlé. A cette époque le nombre des élèves sur l'ensemble des territoires est estimé à 2 500 (132).

En 1912, William Ponty crée une direction fédérale de l'enseignement dont le premier titulaire sera G. Hardy. Des direc-

tions de l'enseignement sont confiées dans chaque territoire à des instituteurs français ayant au moins "cinq ans de colonie".

En 1914, l'enseignement primaire comprend 15 500 élèves (17 000 enseignés au total, selon G. Hardy : 4 500 au Sénégal, 3 000 au Haut-Sénégal-Niger, 2 600 en Guinée, 3 400 en Côte d'Ivoire, 3 000 au Dahomey, 400 au Niger... et 100 en Mauritanie). En 1920 on dénombre 22 000 élèves, 50 000 en 1934, 71 000 en 1938 (mais dans ce dernier chiffre s'ajoute à l'effectif des écoles publiques celui de l'enseignement privé qu'il faut estimer alors à un peu plus de 15 000). Soit, de 1920 à 1938, une progression moyenne de 2 000 élèves par an pour toute l'A.O.F. dans l'enseignement public. Entretemps, en 1923, Carde a institué les "secteurs scolaires" : chaque cercle doit en principe avoir son école régionale dirigée par un instituteur français qui inspecte en même temps les écoles préparatoires et élémentaires de circonscription. En 1929, il est créé une inspection primaire par territoire (sauf en Mauritanie).

L'enseignement primaire supérieur, qui comprend huit établissements à partir de 1926, un par territoire sauf la Mauritanie, a une progression encore plus lente : 435 élèves en 1921, 816 en 1935. Chaque année, 1/10 seulement d'entre eux en moyenne est admis dans les écoles du Gouvernement général. Celles-ci forment une moyenne assez régulière de 30 instituteurs par an (26 en 1923, 30 en 1937, 25 en 1938, etc.) et quelques unités de médecins et vétérinaires auxiliaires.

L'enseignement professionnel connaît une brusque flambée vers 1930, puis un net déclin : 400 élèves en 1921, 710 en 1928 et 1931, 693 et 374 en 1935-36.

Au total, à la veille de la seconde guerre, le taux de scolarisation est estimé pour l'ensemble de l'A.O.F. à 2,2 %; soit plus de 95 % de la population qui demeure analphabète (133).

Il n'est pas étonnant dans ces conditions que les crédits consacrés à l'enseignement soient toujours restés maigres. En pourcentage par rapport au budget global, ils sont même en baisse tandis que les postes économiques, administratifs surtout et militaires (entretien des troupes coloniales) croissent. Les pourcentages sont de 2 % du budget en 1902, 5 % en moyenne de 1927 à 1931; ils tombent à 2,83 % de 1931 à 1937.

Après 1945, quantitativement, on observe de grands changements. L'enseignement primaire est rendu "obligatoire, dans la

mesure des places disponibles", en 1949. Les écoles primaires supérieures sont transformées en collèges d'enseignement général. Les deux lycées existants, peuplés jusque-là quasi exclusivement d'Européens, sont envahis par les Africains. Il faut en créer quelques autres. Des bourses en assez grand nombre sont octroyées dans le secondaire, le technique et le supérieur en France. En 1950 est instituée, par le décret du 29 novembre, l'Académie d'A.O.F. avec à sa tête un Recteur (qui sera Capelle), un Directeur général de l'enseignement, et des Inspecteurs d'Académie dans chaque territoire. "L'Institut des Hautes Etudes" de Dakar est fondé, qui deviendra Université en 1958.

Tous les ordres d'enseignement connaissent une forte poussée des effectifs. Elle est assez considérable dans le primaire (94 870 élèves en 1945, 356 800 en 1958). Elle est spectaculaire dans le secondaire (3 820 en 1948, 14 125 en 1958) et dans le supérieur (164 en 48, 1 568 en 57). Elle est beaucoup moins remarquable dans le technique (2 255 en 1951, 6 954 en 1957 sur place, et en France 120 en 1948, 182 en 1957). Au total, le taux de scolarisation est estimé - généreusement - passer de 2,95 % en 46 à 9,72 % en 57, avec de très grandes différences, nous le verrons, selon les territoires. Le pourcentage du budget global (budgets des territoires, plus budget fédéral) affecté à l'enseignement passe de 5 % en 1945 à 10 % en 1957. Mais il est en moyenne de 12 % dans chaque territoire et de 0,5 % dans le budget fédéral pourtant plus élevé que tous les autres réunis. Il est vrai que les dépenses de fonctionnement sont à la charge des territoires, la Fédération et le F.I.D.E.S. ne faisant que collaborer aux constructions nouvelles (134).

Dans tous les cas, on remarque une très forte croissance de 1945 à 1948, un progrès plus lent de 1948 à 1956 et de nouveau un accroissement considérable de 1956 à 1960, les années de la loi-cadre et de l'éphémère Communauté. Ces années-là, dans tous les territoires, en deux ans, les effectifs du primaire sont multipliés par 1,5 ou 2, et ceux du secondaire par 2. Il s'ensuit partout le recrutement d'un grand nombre d'enseignants non qualifiés. Il faut aussi remarquer que les chiffres absolus de progression du secondaire peuvent donner illusion, celui-ci étant parti pratiquement de zéro en 1945. En fait, le pourcentage du secondaire par rapport au primaire est de 3,15 % en 1948, de 4 % en 1957. Celui du supérieur, par rapport au secondaire, est encore plus bas. L'A.O.F. tout en-

tière n'aura que 43 bacheliers en 1946, 116 en 1951, 212 en 1955, 562 en 1957. Enfin on peut noter la grande misère des enseignements techniques et professionnels. Dans la mesure où une minorité d'Africains aura accédé à un niveau d'études plus élevé, ç'aura été un niveau de culture générale et littéraire.

b) Les contradictions

Nous insisterons davantage sur les changements d'orientation ou d'interprétation. Ils nous paraissent refléter dans les textes mêmes les contradictions internes de la politique d'enseignement coloniale et peut être de toute politique d'enseignement moderne dans des sociétés "en voie de développement" capitaliste.

Centralisation ou décentralisation - Faut-il pratiquer une politique centralisée et unique pour tous ces territoires immenses et si divers dans leurs réalités traditionnelles et leur situation coloniale ? Roume semble le penser et statue, dans son arrêté de 1903 pour toute l'A.O.F. Mais cet arrêté se révèle applicable tout au plus au Sénégal. En 1911, Ponty charge les "lieutenants-gouverneurs" d'adapter l'esprit du décret de 1903 "au niveau et aux moeurs" de leurs colonies en leur laissant l'initiative d'arrêtés locaux. En 1918, Augoulvent revient au principe unifié. Il décide des programmes et des structures communes à toute l'A.O.F. et ne laisse plus d'initiative aux colonies. En 1924, Brévié juge que c'était "un but louable" mais que la diversité des conditions et des besoins et la trop grande centralisation ont provoqué gaspillage et baisse de niveau... C'est ce point de vue qui semblera triompher jusqu'en 1945. Après cette époque, la centralisation fédérale redeviendra la règle et même la dépendance plus grande que jamais du Ministère de l'Education français avec la création en 1950 d'une Académie d'A.O.F., semblable à celles de France, et l'assimilation de l'enseignement à celui de la Métropole.

Enseignement général ou adapté - Faut-il donner une large culture générale ou un enseignement pratique et spécialisé ? Faut-il adapter vraiment les méthodes, les programmes, les examens et donc les diplômes à l'Afrique, ou garder ceux de la Métropole ?

Il semble que la première tendance ait été, dans l'enseignement primaire officiel, à calquer tout simplement ce qui se fai-

sait en France. Très vite on a perçu les dangers politiques et les difficultés psychologiques énoncées plus haut : rendement très médiocre, déséquilibre affectif, surtout déracinement social et mécontentement. On a alors insisté sur la nécessité d'avoir un enseignement pratique, concret et adapté :

> Je pense que le premier résultat à obtenir de l'enseignement que nous donnons dans nos colonies, doit être un résultat d'utilité pratique, pour nous d'abord, pour nos indigènes ensuite.
>
> En distribuant notre enseignement aux primitifs, nous sommes arrivés trop souvent à développer chez eux un verbalisme pompeux et ridicule, à meubler leur mémoire de formules qu'ils emploient sans les entendre comme des formules magiques d'un fétichisme nouveau, à en faire trop souvent des niais vaniteux, incapables et mécontents (G.G. Clozel, 1917) (135).

> De l'air, avant tout de l'air. Les bons programmes ne s'obtiennent qu'en élaguant, non en ajoutant. Enseignement du français, des sciences élémentaires, des travaux professionnels et enseignement technique approprié au milieu, et c'est suffisant. A agir autrement, on ne prépare pas des citoyens français mais des déclassés, des vaniteux, des désaxés qui perdent leurs qualités natives et n'acquièrent que les vices des éducateurs (Gouverneur Guy, 1922) (136).

Enfin Brévié signale le même danger en 1935 :

> Si nos écoles ainsi conçues [avec des programmes voisins de ceux utilisés en France - N. de l'A. -] nous donnèrent de nombreux collaborateurs d'un loyalisme éprouvé, elles formèrent aussi, hélas, un contingent important de déracinés aigris qui devinrent nos contempteurs et nos ennemis.
>
> Fallait-il les fermer comme d'aucuns le conseillaient ? Une solution aussi radicale outre qu'elle n'était pratiquement pas réalisable, aboutissait à abandonner à leur propre inspiration l'éducation de nos sujets, ou ce qui serait plus dangereux encore, aux initiatives des adversaires de la colonisation. Il ne s'agissait donc pas d'abandonner, il fallait réformer l'enseignement (137).

C'est dans cet esprit que dès son arrivée au Gouvernement général, il avait lancé la formule de <u>l'école rurale</u> dans ses "Instructions nouvelles sur l'enseignement de masse" du 28 janvier 1931 :

> Ayant reconnu le danger que pouvait faire courir à notre grande colonie l'orientation trop littéraire des esprits indigènes, le gouvernement général a décidé de trancher sans retard les racines d'un mandarinat naissant et privé de débouchés.

L'école de village ne doit pas être "un refuge pour les enfants" mais "une attirance pour les adultes" qui viennent y voir des modè-

les de comportements agricoles ou y suivre des cours d'alphabétisation, elle ne doit pas être une "fuite" du milieu naturel mais une ouverture à ce milieu. Bref, "pour que l'indigène aille à l'école, il faut que l'école aille à l'indigène".

> Il s'agit avant tout de soutenir, de créer une mentalité paysanne, de rattacher l'école à la vie du village, d'en faire la maison du village, d'imprégner toute la vie scolaire du centre d'intérêt permanent qu'est la vie rurale, d'introduire dans les programmes et l'activité de l'école, à côté des matières scolaires, les travaux pratiques et agricoles, les exercices pratiques d'hygiène, à la mesure des forces des élèves (Brévié, circulaire 107 E, avril 33).

Aussi encouragera-t-on les activités péri-scolaires : jardin et mutuelle scolaire. "Chaque école a son domaine, sa basse-cour ou son cheptel". Les élèves apprennent à tenir la comptabilité de la petite entreprise. Avec les bénéfices, ils organisent la fête annuelle à laquelle sont conviées les familles. "Tout cela contribue singulièrement à élargir l'enseignement scolaire, à atténuer l'aspect conventionnel qu'il revêt lorsque rien ne permet à l'élève d'utiliser spontanément les connaissances acquises".

Il faut considérer aussi que l'école régionale du chef-lieu de canton ou de cercle n'est pas seulement "un échelon intermédiaire pour les meilleurs" mais, pour la plupart, le C.E.P. auquel elle prépare marque l'achèvement de leur formation. Aussi doit-elle être adaptée à la région. Il faut y adjoindre des sections agricoles ou d'élevage, manuelles, artisanales, ménagères, pour les filles.

> Dans tout ceci il ne s'agit pas d'enseignement technique, de préparation à des métiers spécialisés. Il s'agit d'une vie indigène locale que nous voulons éclairer, améliorer, transformer ... L'école ne doit pas être une étrangère dans ce pays. Elle doit travailler pour l'indigène lui-même sans réserve et sans restriction. Dans ce but, la collaboration des cadres administratifs locaux est nécessaire sous forme de cours simples et concrets faits à l'école sur les questions de leur ressort. On peut amener les élèves au dispensaire, dans les fermes ou bergeries modèles. Les médecins et vétérinaires auxiliaires, les agents subalternes d'agriculture pourront faire des causeries en langue indigène pendant les cours d'adultes (Brévié, circulaire 107 E, 1933) (138).

Tout cela suppose une formation adéquate des maîtres. C'est pourquoi seront fondées deux Ecoles Normales rurales à Dabou et Katibougou. Désormais, jusqu'après la seconde guerre, le service de l'enseignement fédéral proclamera chaque fois dans son rapport

annuel "la nécessité d'instruire sans déraciner mais au contraire en faisant découvrir de nouvelles raisons d'aimer et respecter les communautés naturelles", et son mode de vie tout en l'améliorant.

Mais, après 1945, on revient à la politique assimilationniste et uniformisatrice la plus stricte. Sous la pression des Africains eux-mêmes qui exigent l'égalité des diplômes, au nom de leur "accession à la responsabilité et à la citoyenneté" dans l'Union française, puis par la loi Defferre et dans la Communauté (qui requiert la formation de cadres autochtones plus nombreux et de niveaux plus élevés), on abandonne la politique de l'école rurale de masse. Celle-ci est critiquée dans sa pratique : on signale des cas où les écoles ne sont plus que des entreprises agricoles au service de l'instituteur, et les élèves une main-d'oeuvre bon marché; on juge que, dans presque tous les cas, l'enseignement professionnel était mal conçu et mal adapté, sans influence sur le milieu traditionnel.

Non seulement l'application, mais la théorie même de l'école rurale est attaquée, et non seulement par les Africains dans leur volonté d'égalité et de prise en charge, mais aussi par les responsables coloniaux de l'enseignement. On l'accuse de fournir "un enseignement au rabais", d'avoir provoqué depuis son instauration une "baisse de niveau" (sic). Le nouvel objectif de l'enseignement colonial c'est "la formation d'une élite africaine dont les diplômes soient indiscutés", contradictoire - on le reconnaît - avec "la reconnaissance des valeurs propres aux civilisations locales" jusque-là prônée (139).

En 1945, puis en 1950, les programmes des écoles primaires, à plus forte raison du secondaire en pleine expansion, sont de nouveau calqués sur ceux de la Métropole et les diplômes sont les mêmes. En 1949, l'Inspecteur général Drouin dans son rapport d'inspection note que l'agriculture et les activités annexes sont encore trop envahissantes; il réclame un franc changement d'orientation : l'école primaire doit maintenant essentiellement préparer au deuxième degré, comme en France, et suivre fidèlement les nouveaux programmes (140).

Masse ou élite - Centralisation ou régionalisation, culture générale ou enseignement fonctionnel, identité des programmes et des diplômes avec ceux de la Métropole ou "africanisation", ces

tendances contradictoires culminent toutes dans l'antinomie fondamentale : enseignement de masse ou enseignement d'élite.

Cette antinomie est très nettement perçue par les autorités coloniales et énoncée en tête de tous les documents officiels de 1903 jusqu'en 1950 :

> L'enseignement du premier degré, dit par exemple un rapport du service de l'enseignement en 1949, est la base même de l'édifice. Ses deux objectifs parfois contradictoires peuvent se résumer ainsi :
> - Evolution de la masse africaine dans ses cadres traditionnels;
> - Préparation par sélection de l'accession vers les établissements secondaires et techniques.

C'est justement l'ambition de l'architecture complexe de l'enseignement colonial détaillée plus haut, non pas de dépasser cette contradiction - c'est sans doute impossible dans le cadre d'une société non démocratique à plus forte raison coloniale - mais de la rendre vivable. Il faut reconnaître que de ce point de vue cette architecture est assez remarquable.

Elle ne manque pas de révéler cependant l'opposition entre les divers objectifs assignés à l'enseignement colonial par l'idéologie, et entre cette idéologie et la pratique.

En principe la puissance coloniale se donne pour mission "d'élever" la masse à la civilisation moderne, et française, "par une évolution prudente à partir de sa propre civilisation" (Brévié, circulaire 107 E). Ce doit être le rôle essentiel des écoles préparatoires et élémentaires.

En fait ce qui urge d'abord c'est "de former des auxiliaires indigènes réclamés par les services, le commerce et les colons" (arrêté du 24.11.1903, constitutif de l'enseignement en A.O.F.). Les besoins scolaires sont donc strictement délimités par le développement du secteur économique moderne de traite et l'extension de l'administration qui l'accompagne. Ils sont même strictement limités par les ressources financières que les budgets de chaque colonie et de la fédération lui octroient. C'est ainsi que Carde, dans sa circulaire de 1924, juge que la progression des effectifs dans les écoles régionales et surtout dans les écoles fédérales était devenue trop rapide, dépassant les besoins :

> Les élèves sans emploi et retournés au village risquaient de faire des déclassés, rendant inutiles les dépenses faites et l'instruction donnée ... Les candidats aux divers postes

> dépassaient les capacités d'absorption des cadres dont les effectifs sont eux-mêmes en rapport avec les possibilités financières (Circulaire Carde, 1924).

Et il établissait des prévisions fort prudentes :

> En ce qui concerne les instituteurs ... j'estime à trente-cinq environ pour le groupe [des colonies d'A.O.F.] la moyenne annuelle de candidats à admettre. En tenant compte des défections et des échecs, c'est environ trente instituteurs qui nous seront rendus chaque année, c'est-à-dire quatre ou cinq par colonie. Ce chiffre me paraît suffire à parer au jeu normal des mises à la retraite et à satisfaire aux besoins d'une extension progressive de l'instruction proportionnée à nos moyens financiers ... Quant aux médecins auxiliaires, le nombre à admettre chaque année peut être de 25 environ, afin qu'il nous en soit rendu trois ou quatre par colonie (ibid.).

Il en est de même dans les E.P.S. de chaque colonie qui, outre les futurs candidats aux écoles fédérales et les fils des chefs, ne doivent que "former les agents des cadres locaux strictement nécessaires aux besoins de la colonie".

Seules les écoles préparatoires de village dont nous avons vu le caractère, n'ont pas d'autres critères sélectifs, du point de vue de la quantité, que le nombre de places disponibles dans un relativement petit nombre d'écoles. A partir de 1949, la scolarité sera même déclarée obligatoire en A.O.F., selon la formule reçue encore aujourd'hui dans la plupart des Etats d'Afrique : "jusqu'à concurrence du nombre d'élèves correspondant à la capacité du cours préparatoire des écoles primaires" (arrêté du 8.8.1949).

Mais la sélection ne peut s'opérer uniquement sur le plan quantitatif, elle doit être aussi "qualitative". Il ne s'agit pas seulement pour la minorité colonisatrice d'assurer la formation technique des auxiliaires administratifs et des agents économiques subalternes dont elle a besoin et pas plus; il faut aussi que ces collaborateurs lui soient "moralement" acquis, et en même temps que leur impact sur leur propre société traditionnelle soit le plus large et le plus profond possible : "Il nous faut des indigènes appartenant aux milieux indigènes par leur origine et au milieu européen par leur éducation", écrivait M. Delafosse déjà cité.

C'est pourquoi dans une première phase et dès le début, on recommandera d'admettre aux écoles préparatoires préférentiellement les fils de chefs et de notables traditionnels, ce qui ne va pas, nous le verrons, sans difficulté. En 1924, la scolarité est

rendue pour ceux-ci obligatoire :

> Mais puisque nos moyens actuels ne nous permettent pas encore d'atteindre la masse et restreignent nos efforts à une minorité, choisissons judicieusement cette minorité ... Considérons l'instruction comme une chose précieuse qu'on ne distribue qu'à bon escient et limitons-en les effets à des bénéficiaires qualifiés. Choisissons nos élèves tout d'abord parmi les fils de chefs et de notables. La société indigène est très hiérarchisée. Les classes sociales sont nettement déterminées par l'hérédité et la coutume. C'est sur elles que s'appuie notre autorité dans l'administration de ce pays, c'est avec elles surtout que nous avons un constant rapport de service. Le prestige qui s'attache à la naissance doit se renforcer du respect que confère le savoir (Circulaire Carde, 1924).

C'est à cette période que correspond la tendance à spécialiser et adapter l'enseignement et à limiter le plus possible à tous les niveaux la "culture générale" et littéraire.

Dans une deuxième phase, après la deuxième guerre mondiale et pour les raisons déjà dites (prise en charge progressive de l'administration et autonomie interne, relative expansion économique : crédits F.I.D.E.S., etc.), la base sociale du recrutement s'élargira assez considérablement avec le besoin accru de fonctionnaires et agents à tous les niveaux. On pratiquera alors une large ouverture au secondaire classique et, dans une moindre mesure, au technique et au supérieur.

Mais il y aura toujours une sélection qualitative.

Comme le remarque l'Inspecteur Dreuin dans son rapport de 1948-1949, "l'élite autochtone n'est plus la chefferie et la notabilité traditionnelle sur lesquelles s'appuyait la colonie, mais elle est formée des générations déjà passées par l'école. Dans une certaine mesure, selon les régions et les ethnies, il y a même antagonisme entre ces deux "élites". On verra ce qu'il en est en Mauritanie.

On insiste donc moins sur le recrutement des chefs et notables traditionnels. Par contre, l'enseignement est rendu obligatoire pour les fils de fonctionnaires et des militaires africains par l'arrêté du 22 août 1945. De toutes façons, l'adhésion à la cause du colonisateur est assurée de manière peut-être beaucoup plus efficace et insidieuse que dans la première formule par l'assimilation de plus en plus totale, dans le primaire et surtout le secondaire et le supérieur, aux programmes, aux méthodes et aux diplômes de la Métropole, assimilation revendiquée par les Africains

eux-mêmes.

Aussi peut-on dire que, du moins sur ce point, les objectifs de l'enseignement colonial ont été assez bien remplis, servis aussi bien par une méthode que l'autre, selon les circonstances.

> L'on se doit de constater objectivement que l'enseignement colonial a non seulement couvert quantitativement les besoins de l'administration coloniale, mais aussi fourni des fonctionnaires efficients et zélés : qui plus est, ils étaient généralement satisfaits de leur sort, tant les conditions matérielles qui leur étaient faites, étaient celles de privilégiés par rapport à l'immense majorité des populations africaines (141).

D - Conclusion : instruction "moderne" et société coloniale

C'est pourtant cette même politique de l'élite qui révèle le mieux le caractère ambigu et dangereux de toute instruction moderne dans un système oppressif comme la société coloniale. Le premier Directeur de l'enseignement en A.O.F. avait très bien exprimé en 1917 le service qu'elle devait idéalement rendre. Les écoles régionales et celles de degrés supérieurs, expliquait-il,

> préparent à plus ou moins longue échéance des chefs, des fonctionnaires, qui participeront à notre autorité et qui doivent être des auxiliaires sûrs; elles entretiennent ou elles forment une aristocratie de la naissance, de l'esprit, du caractère; elles doivent constituer à la fois une garantie de stabilité sociale et un instrument de progrès (142).

L'instruction devrait donc être une arme idéale d'efficacité technique et d'orientation idéologique. Mais dans de telles sociétés stabilité sociale et progrès vont rarement de pair. Malgré toutes les précautions prises pour "éviter que l'enseignement des indigènes ne devienne un instrument de perturbation sociale", c'est finalement ce qui se passe : le "progrès" enseigné à l'école par le colonisateur détruit "la stabilité sociale" traditionnelle, et la "stabilité sociale" nouvelle imposée par lui freine le "progrès" des colonisés. Aussi, en plus des "mécontents et aigris" laissés pour compte par la sélection progressive, ou insatisfaits du résultat de leurs efforts, l'arme laissée entre les mains des élèves risque toujours d'être retournée contre les maîtres et leurs employeurs et d'exploser à leurs dépens. Le même G. Hardy l'avait parfaitement remarqué au début de son ouvrage en critiquant "l'es-

prit colon", ennemi de toute instruction donnée aux Africains : que l'indigène "soit à la fois auxiliaire averti et un serviteur passif, je le défie de concilier jamais ces deux exigences" (144).

Telles sont, d'après les documents eux-mêmes, l'idéologie et la pratique de l'enseignement colonial en A.O.F. : des buts et une organisation bien définis, un va-et-vient entre des interprétations divergentes et des tendances contradictoires. On a pu remarquer cependant que les tendances qui triomphent sont en définitive en faveur de la centralisation, de l'uniformisation, de l'assimilation, d'une culture générale théorique et abstraite et bien entendu de la sélection. Cela n'est pas seulement explicable par la finalité intrinsèque de toute société coloniale, mais aussi par les traditions administratives et éducatives propres à la France républicaine.

Si nous avons analysé en détail cette idéologie et cette pratique, c'est parce que cela permet, quoiqu'on le montre rarement, de comprendre un aspect important aussi bien du système colonial en Afrique de l'Ouest que de celui qui lui succèdera.

La Mauritanie et les autres Etats indépendants d'Afrique occidentale ont en effet hérité de cette construction et accentué d'abord ses tendances dominantes. Ce n'est que dans les années 1965-70 que les responsables nationaux et les experts de la Coopération ont été amenés à formuler les questions posées, et à redécouvrir comme toutes nouvelles des solutions préconisées plus de quarante ans auparavant dans la circulaire Brévié-Charton. Après dix ans d'indépendance, avec un enseignement le plus possible ouvert à la masse, où le primaire ne fait que préparer au secondaire, où celui-ci est caractérisé par la culture générale et littéraire et son alignement dans ses programmes et ses diplômes sur le secondaire français, etc., il est redevenu à la mode de parler, dans les conférences des Ministres de l'Education d'Afrique francophone et les documents pédagogiques officiels, de la nécessité d'adapter l'enseignement, de le "ruraliser", de "l'africaniser ou de le nationaliser", de le rendre plus pratique, concret et technique, enfin de se résigner à une plus grande sélection répondant de plus près aux besoins économiques et aux ressources financières limitées (145). Et les gouvernements se heurtent partout à l'opposition, plus forte même que jadis, de ces élites pourtant favorisées que sont les fractions scolarisées de leur jeunesse.

Les contextes économiques, politiques et idéologiques d'aujourd'hui peuvent paraître à première vue fort différents. Si les problèmes et les options, sur ce plan, sont les mêmes c'est sans doute qu'il y a quelque analogie ou permanence structurelle.

2. La politique musulmane en A.O.F.

Islam et A.O.F.

En pénétrant à partir des côtes du Sud-Ouest en Afrique occidentale, et à mesure qu'il "remontait" vers le Nord-Est, le colonisateur français ne pouvait pas ne pas se heurter à l'Islam poursuivant une pénétration, amorcée depuis des siècles déjà, en sens inverse.

Celui-ci lui apparut d'abord sous la forme de l'idéologie fanatisant les ethnies, les groupes sociaux ou les personnalités qui opposèrent à son entreprise de pacification la résistance armée la plus organisée, la plus acharnée et la plus longue : Maures, Touareg, mais aussi Peuls, Toucouleurs, etc., avec El Hadj Omar, Samory. Ce souvenir ne s'effacera pas.

Une fois la conquête terminée, l'Islam demeura un phénomène irritant pour le colonisateur, parce qu'à la fois résistant et insaisissable : une pensée et une langue étrangères, scolastiques et mystiques, se répandant sournoisement par de multiples courants souterrains, mais toujours susceptibles de resurgir brutalement au grand jour sous forme de mouvements politiques dangereusement perturbateurs de l'ordre établi.

Etant donné ces caractéristiques, et étant donné les visées très officiellement impérialistes du colonisateur, l'Islam ne pouvait paraître à ce dernier que comme un ancien et puissant conquérant, installé bien avant lui sur des terrains convoités, rival idéologique toujours actuel, politiquement dangereux et subtil, dont il convenait de se méfier.

A - Idéologie coloniale et Islam

a) Le service des affaires musulmanes

C'est du moins ce que manifeste l'idéologie politique développée peu à peu par le gouvernement général de l'A.O.F. envers l'Islam. Nous voudrions insister sur cette idéologie, d'abord parce qu'elle conditionne étroitement la politique française d'enseignement en Mauritanie avant et - au moins à titre de tradition - après l'Indépendance; ensuite, parce qu'elle révèle clairement un certain nombre de représentations collectives et d'attitudes du Français envers le musulman, particulièrement le Maure et qu'elle explique des réactions de celui-ci : attitudes et réactions qui demeurent latentes aujourd'hui.

En effet une des convictions largement répandue chez les Maures, et qui étonne toujours le Français naïf quand elle est - rarement - exprimée, c'est que le Français est foncièrement et depuis toujours animé de sentiments anti-arabes et anti-musulmans donc anti-maures. Or l'expérience vécue de la "politique musulmane" en A.O.F. est certainement une des sources de cette conviction. Plus généralement, elle révèle les nuances que peut revêtir le racisme colonial, ou son atténuation paternaliste, en Afrique occidentale dont les deux extrêmes sont l'"Arabe" ou le Blanc musulman, i.e. le Maure, et le Noir animiste (146).

Cette politique musulmane fut systématisée et mise en oeuvre par le "service des affaires musulmanes", créé par le gouverneur général Roume en 1906 et rattaché au bureau du gouvernement général, et particulièrement par ses deux premiers chefs : R. Arnaud puis P. Marty. Tous deux sont des fonctionnaires français originaires d'Afrique du Nord, possédant déjà à leur arrivée en A.O.F. une grande expérience de l'administration coloniale en pays musulman et une très solide connaissance de l'arabe et de l'Islam. Le second - qui continuera sa carrière au Maroc - est l'auteur d'une série de treize ouvrages sur l'Islam dans toutes les régions d'A.O.F. où il a compilé une masse de renseignements ethno-historiques, fruit de ses propres enquêtes et des nombreuses informations qu'il était bien placé pour recueillir (147).

Le premier, ami intime et compagnon de Coppolani en Mauritanie, est devenu ensuite essayiste et romancier d'un certain renom parmi ses compatriotes d'Algérie. Il publie, dès sa prise de service, le premier tome d'un Précis de Politique musulmane : Pays

maures de la rive droite du Sénégal, "publié grâce au bienveillant appui du gouverneur général Roume, composé à la demande de Mr le Colonel Montane-Capdebosc, commissaire du gouvernement en Mauritanie".

Il s'agit donc bien d'une pensée autorisée. Or celle-ci présente à notre avis, dans ce livre, les qualités remarquables d'une idéologie politique : rationalisation justificatrice de buts qui ne sont rien moins que rationnels, utilisant des connaissances théoriques précises et animant une pratique efficace.

b) Le droit colonial

Arnaud a d'abord le mérite de légitimer l'entreprise coloniale, en toute bonne conscience et avec cohérence, par la doctrine du libéralisme capitaliste :

> Deux facteurs assurent la vitalité d'un peuple moderne : sa culture et son influence morale; son expansion économique et son influence matérielle. Sur le premier plan la France est à la pointe du progrès. Sur le second, pour un certain nombre de raisons, elle est en retard, d'où la nécessité, par la force des choses, d'une expansion coloniale. L'oeuvre des explorateurs et des soldats intéresse la nation tout entière, puisque pour elle vendre et acheter sont des conditions de vie ou de mort. De là il résulte que toute conquête de pays d'Outre-Mer est une affaire commerciale, et que son but unique est d'assurer la sécurité des transactions commerciales. De là il résulte aussi que si les facteurs voulus pour assurer notre prépondérance commerciale se réunissent, celle-ci doit être accompagnée, et c'est naturel, de la prépondérance politique.
>
> Le commerce ne s'épanouit librement selon les fluctuations de l'offre et de la demande qu'à la condition que toutes les ressources du pays sur lequel il influe soient mises en valeur. Une politique purement commerciale au début devient ainsi fatalement une politique d'expansion économique. Un pays neuf doit progresser lui-même, par sa propre richesse, multipliée par l'effort du capital d'autrui. Cette aide ne peut s'accomplir qu'avec l'aide de la population indigène ... C'est ainsi qu'une annexion économique est une main-mise sociale d'un peuple supérieur sur un peuple d'une intellectualité différente qui se trouve entraîné peu à peu dans un progrès humain sans cesse plus élargi. La politique commerciale devenue une politique économique est aussi une politique sociale (148).

Cette politique sociale consiste "à faire évoluer un peuple dans sa civilisation propre" mais "de loin d'abord, de près ensuite dans le sens de la civilisation nouvelle". Cela ne se fait pas par des mesures administratives uniformément appliquées dans tout "pays neuf". "Le ressort économique est essentiel. Il faut que

l'intérêt économique de la nation devienne l'intérêt personnel de l'indigène". Mais cela suppose dans chaque cas une adaptation "aux moeurs et aux coutumes des indigènes qui se particularisent selon leur habitat", et donc "une profonde connaissance de leur état social, de leur langue, leurs us et coutumes". L'expansion coloniale française a affaire en Asie à des civilisations indigènes "surtout en retard sur la nôtre", en Afrique à des civilisations "autres que la nôtre" (149).

L'enchaînement est donc parfaitement logique : la nécessité de commercer est la motivation fondamentale, mais celle-ci implique "mise en valeur économique" donc domination politique et finalement, pour que tout se passe efficacement, action psychosociologique. Or l'essentiel sur ce point c'est la religion. "Depuis de longs siècles le nord-ouest africain est dominé par l'Islam, c'est-à-dire par un état religieux patriarcal d'origine arabe ... Ainsi la politique indigène en Afrique est-elle fatalement une politique musulmane" (150).

c) L'Islam vu par le colonisateur

Ce que le responsable colonial doit comprendre de l'Islam c'est d'abord la simplicité de sa doctrine :

> L'admirable simplicité de l'Islam due à une théologie qu'une seule phrase proclamant l'unicité divine résume, s'oppose à l'infinie complexité de notre société moderne. Il est donc aisé de voir que des malentendus peuvent facilement s'établir entre nous et nos sujets africains : nous ne les comprenons pas, ils ne nous comprennent pas. Ils synthétisent là où nous analysons. Pour eux Dieu est la base de la création du monde et nous, nous créons ou supprimons Dieu au fur et à mesure de nos besoins (151).

C'est ensuite l'unité de cette doctrine où l'économique, le social et le politique sont étroitement liés au religieux.

Le Coran, guide pour la foi, pour la conduite de la vie, est aussi code civil et pénal. Il fait de la société un tout compact. Le but de celle-ci est la plus haute glorification de l'unité divine pour la conquête du monde. Chaque musulman est un apôtre de l'Islam. Tout ce qui se produit dans le monde se produit par la volonté de Dieu pour le plus grand bien des croyants.

Ce dernier principe permet aux musulmans d'accepter le cas échéant une domination étrangère. Il leur permet quand cette domination s'affaiblit de tâcher de s'y soustraire. En résumé, dans

l'Islam la politique est dans la stricte dépendance de la religion confondue elle-même avec la vie civile. La puissance est dans la main de Dieu qui la dispense à qui il lui plaît.

L'unité de cette doctrine est due au fait qu'elle est tout entière contenue dans le Coran, "texte d'une splendide littérature" dont l'idiome "saint entre tous puisqu'il exprime la pensée de Dieu ... et ne peut être traduit pour la propagande. Le fidèle doit apprendre l'arabe afin d'être pieux et de mériter de Dieu".

> D'où la très vive recommandation au fonctionnaire ou à l'officier français de lire le Coran; de ne pas le citer en disant : "le prophète a dit"... ou "le Coran a dit"... mais bien "Dieu a dit"; d'éviter de froisser par son attitude envers les coutumes musulmanes : ses administrés ne lui diront jamais eux-mêmes le mal qu'ils pensent de sa religion(152).

Normalement cette pensée, opposée à la pensée occidentale, n'est pas dangereuse :

> L'Islam est un tout compact et définitif. Les musulmans sont imprégnés de lui, chair et intellectualité. Les recherches de la pensée originale sont donc inutiles puisqu'on connaît par le Coran la pensée de Dieu. Le musulman est largement heureux de la vie qui pour lui n'a pas de doute. Aussi jouit-il de façon indicible des aspects et des images, et quand il en est là, il s'endort en rêvant à des rythmes d'éternité. Poète insoucieux du réel, débarrassé des vaines philosophies des siècles où des exégètes audacieux tentèrent de discuter sur la religion, il a regardé passer l'humanité et l'a méprisée. Elle est maintenant très loin de lui ... L'Islam n'est dans l'histoire qu'un combat forcené ou un repos absolu (153).

Or il est possible que ce "repos absolu" se change de nouveau en "combat forcené". Et c'est le quatrième caractère de l'Islam à bien connaître : sa possible résurrection en une force politique mondiale. Il y a en effet "l'immense développement pris à notre époque d'un bout à l'autre du monde musulman par les confréries religieuses, véritables sociétés occultes dirigées par des chefs aveuglément obéis" qui "indique la vitalité, si extraordinaire pour l'Européen sceptique en matière de culte, de l'Islam". Il y a d'autre part les sultans de Constantinople qui essayent de retrouver l'ancienne splendeur des khalifats d'autrefois en renouant dans leurs mains les liens du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel aujourd'hui distendus et qui pourtant "selon le Coran ne doivent jamais se séparer". Ne pouvant le faire par la force, ils s'efforcent d'utiliser les chefs de confrérie. Ces deux phénomènes mani-

festent "l'immense désir de l'Islam tout entier de renaître à la vie du monde". Réunis, ils constitueraient une "force redoutable contre les puissances européennes".

> La question se complique donc singulièrement lorsque l'on songe que l'Islam est une force mondiale. Son unité religieuse peut sans difficulté sous l'impulsion d'un homme de génie se transformer en unité sociale et rendre alors notre domination singulièrement précaire (154).

On peut noter ici qu'après 1918, ce ne sera plus l'Empire Ottoman qui sera vu par le colonisateur comme un possible instigateur dangereux de troubles et de révolte, mais il y en aura toujours un : l'Egypte et le Moyen-Orient, le Maghreb lui-même. Cette crainte avait certainement des fondements réels. Etait-elle exagérée et quelque peu obsessionnelle ? C'est à l'historien de le dire. Nous nous contentons ici d'enregistrer les motifs explicités d'une méfiance persistante, inspirant une surveillance souvent tracassière.

d) Les principes politiques à suivre

Etant donné ces caractéristiques, quelle politique suivre ? L'auteur est logique avec son point de départ économique :

> Quelle que soit la tactique employée pour occuper le pays [il s'agit, ne l'oublions pas, de la Mauritanie en particulier] on ne le tiendra qu'à condition de mettre l'intérêt religieux des indigènes en contradiction avec leurs intérêts économiques immédiats. Dès que ces derniers prédomineront sur les autres, et la nature humaine est telle que cela arrive tôt ou tard, la prise en main des populations sera achevée. Le conflit ne se produit pas par de simples mesures administratives, il est l'oeuvre d'une politique. Celle-ci, dont l'unité de direction doit naturellement être auparavant assurée, a pour objet l'utilisation dans un sens donné des personnages influents, de la religion, des moeurs et des coutumes et même des superstitions (155).

Surtout, "il faut se servir des confréries", tant qu'elles détiennent une indéniable influence politique, et s'attacher à les réduire à de simples associations purement locales n'allant pas chercher leurs mots d'ordre au dehors. Mais il ne faut jamais les combattre de front : ce serait provoquer l'Islam tout entier et d'incessantes révoltes. Il existe d'autres moyens pour obtenir ce résultat. L'auteur en énumère quatre.

Le premier consiste à décapiter les confréries en gagnant leurs chefs "par des avantages matériels spéciaux qu'il est facile de se procurer quand on a à sa disposition les ressources adminis-

tratives du pays" mais en prenant garde de ne pas accroître l'importance personnelle de celui qui en bénéficiera car il pourrait en profiter pour gêner l'action du colonisateur. "Nous devons nous servir de lui et lui ne doit pas se servir de nous." Cela suppose tact et connaissance des hommes.

Le deuxième procédé consiste pour l'administrateur à accepter d'être pris pour confident ou arbitre des dissensions entre ses administrés comme ils ne manqueront pas de le faire. Mais il doit borner son rôle à maintenir l'ordre public sans prendre parti. Ces querelles provoqueront des scissions entre ceux qui pourraient faire bloc. "Le principe <u>divide ut imperes</u> est ici plus efficace que jamais."

Un troisième procédé pourrait être d'organiser le culte musulman en culte d'Etat, comme cela a été fait en Algérie. Le culte officiel, et ceux qui en sont chargés, s'oppose alors de lui-même aux associations clandestines.

Le dernier moyen est de soustraire les enfants "des familles notables autour desquelles gravite la foule passive des croyants" à l'obédience des confréries et des <u>tolba</u> chez qui ils vont poursuivre leurs études jusqu'au Maroc, "si bien que l'instruction supérieure des notables de l'Ouest africain se fera à l'étranger en dehors de nous dans un sens hostile à notre influence. Cette situation ne saurait se perpétuer". Il faut donc créer des medersa "dont les maîtres pourraient être des élèves diplômés des medersa d'Algérie, sous-employés dans ce territoire, et dont le zèle et le loyalisme sont remarquables. En Mauritanie, Chinguetti serait un choix heureux pour un tel établissement" (156).

Telles furent les recommandations en 1906 du premier directeur du service des affaires musulmanes en A.O.F. Il est vraisemblable que la pensée et la pratique de bien des administrateurs en pays musulmans ne furent pas aussi systématiques et lucides, mais il semble qu'en gros ces idées sur l'Islam furent entretenues et ces actions menées, particulièrement pour le cas des medersa et à l'exception du troisième moyen. Cependant si les principes restèrent constants, les applications connurent bien des fluctuations.

B - Les fluctuations de la politique musulmane en A.O.F.

a) La surveillance des écoles coraniques

Bien avant le service des affaires musulmanes, dès 1857, on s'était préoccupé au Sénégal de réglementer les écoles coraniques en imaginant successivement diverses mesures : autorisation, retirable par mesure de police, à tenir une "école arabe"; obligation faite aux enfants d'aller deux heures par jour à une école française ou de produire un certificat de scolarité française avant leur admission à l'école coranique; ou encore subvention modeste à tout marabout qui réserverait lui-même deux heures à l'enseignement du français. Le but proposé était "de chercher à assimiler les enfants indigènes" ou "d'initier les indigènes à notre langue tout en respectant leurs croyances" (157).

Toutes ces mesures se révélèrent totalement inopérantes et même nocives. Coppolani, dans un rapport en 1905 au Gouverneur d'A.O.F., le constate : "Elles me paraissent tout au plus propres à indisposer contre nous les populations musulmanes sans avantages sérieux pour notre prestige ou pour la civilisation". Marty confirmera cette opinion en 1913, et en 1916 le directeur de l'enseignement de l'A.O.F. portera un jugement définitif sur l'école coranique en pays noir qui nous intéresse par ses implications psycho-pédagogiques :

> L'enseignement coranique étant un enseignement de rites et de mots qui n'ont pas de sens pour l'enfant, un exercice mnémotechnique qui ne constitue pas même une gymnastique de l'esprit, comment un tel enseignement atteindrait-il les idées de l'enfant ? Tout au plus peut-il endormir son activité naissante et le détourner des efforts d'intelligence. En revanche, c'est la fin de la belle liberté que cette école de plein air et le règne d'une discipline plus brutale que sévère : l'enfant risque d'y compromettre ses qualités de spontanéité et d'aplomb.
>
> Le maître n'exerce aucune influence morale : il se contente de surveiller le gavage des oisons; il ne s'inquiète nullement d'initier les élèves au dogme musulman, qu'il ignore profondément. C'est un marchand d'arabe et comme tout marchand, il est rare qu'il ait des opinions politiques bien précises, du moins ouvertement manifestées.
>
> L'enfant qui sort de ses mains a gagné quelques prétentions mais il n'a rien appris, il a fort peu développé son esprit. Souvent même il s'est noué, abêti, et surtout il s'est retardé : il arrive à l'école française, s'il y vient, à l'âge où il pourrait entrer dans la vie; il n'est plus capable que de lents progrès; c'est une recrue fort peu désirable... (158).

Désormais les écoles coraniques seront laissées à elles-mêmes. On se contentera périodiquement d'essayer d'en dresser la liste dans les territoires musulmans d'A.O.F. et de faire porter par l'administration une note sur la "loyauté" de chaque maître.

Mais Coppolani, dans la même lettre de 1905, citait la conclusion de son livre sur "les confréries religieuses musulmanes" où il propose la transformation lente des zaouia traditionnelles en Université musulmane sous influence française.

b) La période des medersa

C'est désormais la voie vers laquelle on va s'orienter. En 1905, le Gouverneur général veut tenter de créer une école de futurs marabouts rémunérés et formés avec une influence française "pour lutter contre les écoles maraboutiques qui s'établissent partout sans surveillance et sans contrôle". Il fait écrire au directeur de l'enseignement de Tunisie sur ce qui se fait là-bas et à M. de Felcourt, au Consulat français du Caire, pour connaître la politique des Anglais sur ce point. Surtout il envoie en mission le lieutenant gouverneur Clozel en 1906 en Algérie qui en revient avec un long rapport enthousiaste sur les medersa et l'enseignement franco-musulman dans cette colonie. Il se réfère aux thèses exprimées sur ce sujet par Combes en 1894 à la commission du Sénat sur l'enseignement supérieur musulman.

En 1908, l'ancienne école de fils de chefs de Saint Louis deviendra une medersa et il en sera créée une autre à Djenné, puis en 1910 à Tombouctou pour le Soudan. En 1911, on songera à en établir une dans le Fouta Djalon; enfin, en 1914, sera fondée celle de Boutilimit en Mauritanie.

Les buts de ces medersa sont très clairs. Comme en Algérie, et selon l'optique générale de l'enseignement colonial, il s'agit

> non seulement d'assumer un bon recrutement de la magistrature [coutumière] et des autres auxiliaires de l'administration mais de créer en A.O.F. pour nos sujets musulmans un centre intellectuel parfaitement orthodoxe mais animé d'un autre esprit que celui, presque toujours hostile ou rétrograde, qui règne dans les zaouia ou chez les marabouts, jusqu'à présent uniques et très imparfaits distributeurs du haut-enseignement (159).

Ils seront repris plus lapidairement dans tous les arrêtés généraux sur l'enseignement où un article sera désormais consacré à

l'enseignement franco-musulman :

> L'enseignement primaire supérieur musulman a pour but de canaliser au profit de la politique française l'influence exercée par les musulmans lettrés sur leurs coreligionnaires. Il se propose de dissiper les préventions du monde musulman contre notre civilisation. Il développe les études supérieures coraniques tout en donnant des vues justes sur le rôle civilisateur de la France en Afrique.
> Cet enseignement donné dans les medersa prépare des interprètes, des juges et des secrétaires de tribunaux musulmans (160).

Le programme, jamais tout à fait précisé, sera lui aussi inspiré des medersa algériennes :

> leçons de grammaire arabe; interprétations et commentaires d'exégèse coranique; notions de jurisprudence musulmane; cours doctrinal de théologie d'après la Riçala de Cheikh Abdou [et] étude pratique de la langue et de l'écriture française; notions sur l'hygiène coloniale et enfin des notions pratiques sur le rôle civilisateur de la France en Afrique et sur le but de l'expansion coloniale (161).

En fait, les programmes seront laissés à l'initiative du professeur. Il est conseillé de faire appel à quelques lettrés arabes locaux, mais le directeur doit être soit un instituteur français, soit un Algérien diplômé d'une medersa de son pays.

Mais bientôt ces grands espoirs seront déçus et critiqués. Les inspecteurs de passage jugent tantôt que l'enseignement du français est insuffisant, qu'on y fait trop d'arabe et de Coran, tantôt que celui-ci n'a aucune valeur (162). Le recrutement ne se fait pas, ou pas comme il était prévu. Les habitants se méfient de ces étrangers qui dispensent leur enseignement traditionnel. Les élèves s'enfuient. A Tombouctou, "la medersa se compose des enfants de serviteurs, de fonctionnaires ou de garde-cercles. Les nomades ne font aucun effort pour envoyer leurs enfants". A Djenné, les élèves désolent l'administration en répondant que "devenus grands, ils voulaient vendre des boeufs ou être cordonniers" (163).

Les gouverneurs du Haut-Sénégal-Niger demandent plusieurs fois la suppression de leurs medersa avant qu'elle ne soit autorisée par le Gouverneur général. Clozel lui-même se demande en 1910 "s'il est nécessaire d'endiguer et de canaliser un courant de croyance qui perd de sa force, même dans les régions où l'islamisme s'est conservé avec la plus grande pureté". Finalement Djenné sera supprimée en 1912, Saint Louis redeviendra en 1922 "Ecole des fils de chefs et des interprètes", Tombouctou végètera plus longtemps. Seule

Boutilimit gardera bonne réputation, sera citée en exemple au gouverneur du Soudan et vaudra des félicitations à celui de Mauritanie (164).

c) Islam blanc, Islam noir

Finalement une vue politique différenciée se formera, aspect de la "politique des races" de Ponty, fondée sur la distinction entre l'Islam blanc et l'Islam noir. Elle va même plus loin : sauvegarder si possible les populations "animistes" de tout contact ou du moins propagande de l'Islam blanc ou noir. Elles sont ainsi plus "assimilables" à tous les points de vue. C'est une des thèses du livre de Brévié, futur gouverneur général : Islamisme contre naturisme, publié en 1922. Marty la résumera brillamment en 1917 :

> Les medersa en pays noir sont une erreur. Le vernis d'Islam et d'arabe que recouvre cette foi, d'ailleurs souvent si vive, et généralement si sincère et si respectable, est superficiel au plus haut point. Sauf pour quelques lettrés ... c'est l'ignorance complète qui domine partout.
>
> Le résultat est peut-être déplorable au point de vue coranique. Il est excellent au point de vue français. Parfaitement ignorants, les indigènes n'ont jamais pu percevoir les raisons de lutte de l'Islam contre la Chrétienté; ils n'ont jamais saisi ses arguments polémiques, son esprit d'agressivité. Et comme le prestige du Blanc opère toujours, chrétiens dominateurs et musulmans soumis vivent pour une fois en parfait accord. Le danger proprement islamique ne s'est jamais posé au Soudan chez les Noirs ... Pourquoi alors se mettre en tête d'y développer les études supérieures musulmanes, "de donner à l'enseignement de l'Islam les méthodes pédagogiques qui lui manquent" ?
>
> Le principe de la medersa est excellent, mais son application doit être judicieuse. C'est ici ou jamais le cas d'user de distinguo théologiques. Or en pays maure, ou fortement arabisé comme Saint Louis ou Tombouctou, où les indigènes parlent, lisent, écrivent tous l'arabe, où le catéchisme fait dans leur langue maternelle est entré dans l'esprit des plus humbles, où le nombre des lettrés est abondant et les sciences fort cultivées, la medersa s'impose. Non pas à vrai dire "pour développer les études supérieures musulmanes" mais, puisqu'elles existent, pour les orienter vers une conception plus moderne, pour les canaliser, pour tenter sinon un accord complet tout au moins un rapprochement et une entente courtoise entre la religion et la science, entre la foi des fils du Prophète et la civilisation des Français. Le but est noble en lui-même et compte au nombre de nos devoirs d'éducation. Au surplus il facilitera considérablement notre tâche politique. Mais en pays noir aucune de ces conditions ne se rencontre, aucun de ces buts ne s'offre et la medersa se présente comme un séminaire créé et entretenu et salarié par nous d'où sortiront des prêtres, ennemis souvent, douteux toujours. Il n'y a ici à l'heure actuelle aucun travail intellectuel à tenter. Il n'y a qu'à laisser

l'Islam évoluer dans ses destinées inférieures et peu dangereuses (165).

Outre la volonté (et la foi) "assimilationniste" que révèlent ces textes, et d'autres semblables, on y perçoit que les sentiments laïcs (ou parfois chrétiens) des fonctionnaires français furent profondément heurtés par les apparences de la politique musulmane. Enfin il faut reconnaître que ces opinions sur l'Islam en pays noir étaient fondées sur de sérieuses informations (166). Les auteurs de ces textes signalent d'ailleurs souvent que les Toucouleurs ont un niveau d'arabe et de théologie plus élevé que ceux des autres ethnies noires. La même politique ne leur sera pas moins appliquée sans discernement.

En effet, désormais, on réservera l'enseignement des medersa et tout enseignement franco-arabe "aux populations de races blanches" (titre d'une note sur l'enseignement en Mauritanie et au Soudan (167), c'est-à-dire essentiellement les Maures arabophones, à qui on ne peut enseigner un peu de français qu'en enseignant aussi l'arabe... Plusieurs medersa seront donc encore créées en Mauritanie et au Soudan maure.

Après la guerre, le retour de la vague assimilationniste déjà citée poussera à transformer même ces medersa en écoles régionales. Mais on autorisera les écoles, dans les régions de langue arabe seulement, à dispenser quelques heures supplémentaires de cette langue sur la demande expresse des parents.

Cela ne veut pas dire qu'on ne tienne plus compte de "l'Islam noir". Bien au contraire, on cherchera à le couper de toute influence arabe venue du Nord.

En 1944, le gouverneur général Cournarie note la baisse de prestige de la France en pays musulman, due aux événements et "l'audace des revendications formulées en Afrique même par les agitateurs attitrés du nationalisme musulman". Il reconnaît que "jusqu'à ce jour les musulmans de l'A.O.F. ont fait montre à notre égard de loyalisme". Mais il remarque l'extension de l'Islam en Afrique noire dont les fidèles étaient estimés à 3 875 000 en 1924, à 6 241 000 en 1936, ce qui laisse prévoir l'islamisation de l'A.O.F. Il attribue cette fortune au fait que "tout en apparaissant aux masses une religion peu exigeante et tolérante, l'Islam a le prestige d'être une confession qui a un livre sacré et une histoire glorieuse" et est aussi l'apanage des notables et de l'élite.

Il est vain, pense-t-il, d'essayer d'empêcher cette évolution, mais on peut la diriger autant que faire se peut "afin de préserver notre Empire africain de violences et d'excès" (168).

C'est justement pour cette raison que l'opposition parlementaire naissante réclamera dès 1949-50 la création de medersa en pays à majorité musulmane : Sénégal, Soudan, Niger; l'enseignement de l'arabe dans le deuxième degré et à l'Institut supérieur de Dakar, l'octroi de bourses d'arabe pour l'A.F.N. et la Métropole et enfin une heure d'arabe en école primaire pour les pays à forte minorité musulmane. Les arguments sont que l'arabe est une langue liturgique que la France, laïque mais non antireligieuse, se doit de favoriser; que ce n'est pas dangereux politiquement puisque les séparatistes peuvent s'exprimer en français et n'ont pas besoin de l'arabe; que le citoyen de l'Union française a droit au maintien de son statut personnel et au respect de sa culture.

Le Haut-Commissaire en A.O.F. interprétera ces revendications comme le désir des lettrés musulmans de se rapprocher du monde arabe; le moyen pour les extrémistes de lutter contre la présence française; enfin comme une manoeuvre des partis politiques locaux "qui se trouvent dans l'obligation de flatter les sentiments dont l'influence sur le plan électoral est nettement perceptible". Il maintiendra "la politique traditionnelle envers l'Islam" de laïcité et de neutralité : pas d'enseignement coranique, l'arabe reste une langue étrangère, sauf pour la minorité maure, qu'il est dangereux de diffuser étant donné l'emprise de l'Islam. Par contre, le pouvoir respecte la religion et donne des facilités pour la pratiquer (pèlerinage). Cependant, pour satisfaire son Grand Conseil, il accepte de recruter deux professeurs d'arabe pour Saint Louis et Dakar; il admet le principe de l'octroi de bourses; il déclare étudier la question des medersa et demander des renseignements là-dessus au recteur d'Alger (169).

C - Canaliser l'Islam

Tels sont les principes et l'évolution de la politique musulmane en A.O.F. Un mot la résume que nous avons rencontré plusieurs fois sous la plume des gouverneurs et de leurs conseillers : canaliser. Il s'agit de canaliser l'Islam en A.O.F. : l'orienter et

le diriger là où il existe, le limiter et l'empêcher de déborder là où il n'existe pas encore ou bien où il est à l'état diffus et superficiel.

L'objectif essentiel reste bien l'assimilation de la langue et de la culture française. L'enseignement de l'arabe et de l'Islam ne sont jamais, dans certains cas de plus en plus limités, que des détours provisoires et nécessaires, pour aboutir à ce but.

William Ponty l'avait exprimé clairement dès 1909 : "La création d'une medersa est avant tout une oeuvre politique. Dans cet ordre d'idée, elle tend avec l'école primaire sensiblement au même objectif. Mais elle s'adresse à des éléments différents qui par un ensemble de faits historiques et ethnologiques ont acquis sur la foule un prestige spécial auquel le nôtre doit progressivement se substituer", éléments qu'on ne peut atteindre autrement. C'est cependant l'école primaire qui est "l'oeuvre civilisatrice au premier chef", la medersa est "une oeuvre de sage politique" qui n'a pas une portée aussi grande que la première, mais qui est parfois la seule réalisable immédiatement. Il n'y a pas antinomie mais conjonction entre les deux (170).

3. Premières réactions des colonisés à l'impact idéologique

A - La résistance de masse à l'école coloniale

a) Ecole et corvée coloniales

Il appert, d'après ce qui précède, que l'école est consciemment et méthodiquement conçue par le colonisateur comme un instrument de pénétration et d'imposition idéologique devant accompagner nécessairement ses actions d'ordre économique et politique et les consolider. Bref l'enseignement colonial est bien vu, selon l'expression de son premier organisateur en A.O.F., comme une "conquête", fut-elle "morale".

Il n'est donc pas étonnant que de leur côté les colonisés perçoivent cette implantation scolaire comme une agression autant et même plus manifeste que les autres actions entreprises par l'administration coloniale. Le recrutement scolaire apparaît à l'ensem-

ble des populations de l'A.O.F. une contrainte du même ordre que celles de la collecte des impôts, l'enrôlement militaire ou de la corvée obligatoire. C'est tellement évident que, lors de la suppression de cette dernière, après la deuxième guerre mondiale, beaucoup s'imaginent ou veulent croire que c'est aussi la fin de la scolarisation, alors que justement elle va devenir en principe "obligatoire"! Le Haut-Commissaire en A.O.F. lui-même se fait l'écho de cette rumeur et s'en émeut en ces termes :

> La désertion des écoles a pris dans certaines régions un caractère inquiétant. Le motif le plus souvent invoqué est que "le travail forcé étant aboli, la fréquentation scolaire n'est pas une obligation". Je n'ai pas besoin de souligner le danger qu'il y aurait à laisser s'accréditer cette idée.
> Il est important que chacun sache que si l'école ne peut remplir convenablement son rôle, il est inutile de parler d'éducation politique des masses et d'envisager une mise en valeur rationnelle du pays (171).

A ce qu'elles ressentent comme une agression idéologique, les sociétés traditionnelles répondent d'abord par une sorte de comportement réflexe de défense, c'est-à-dire qu'elles emploient spontanément une technique de la résistance passive, la seule qui soit toujours possible et qui reste relativement efficace. Si cette résistance est générale en A.O.F., elle est plus vivace et longue dans les sociétés islamisées et en particulier en Mauritanie. Tous les caractères spécifiques que nous avons relevés jusqu'ici aussi bien de la société maure - nomadisme, culture et ferveur religieuse, refus d'assimilation - que de sa colonisation - absence de mise en valeur, politique d'apprivoisement - permettent d'expliquer le phénomène sans qu'il soit besoin d'insister.

Ainsi aux raisons exposées par le colonisateur - et détaillées plus haut - pour justifier sa politique scolaire, les populations répondent par le mutisme, le jeu de l'incompréhension, au mieux par l'assentiment verbal, tout en manifestant dans les faits une inertie complète ou en trouvant des échappatoires, particulièrement aisés quand on est nomade.

Le colonisateur est alors obligé d'ajouter du chantage ou des menaces à ses bonnes intentions, de montrer ou même d'employer sa force.

Mais ces "mesures administratives" elles-mêmes n'arrivent pas à entamer sérieusement la résistance globale et compacte des sociétés traditionnelles tant que l'autorité étrangère ne trouve pas

à s'attacher certains membres et groupements autochtones qui y trouvent leur intérêt. C'est ce que reconnaissait clairement l'auteur cité plus haut du Traité de politique musulmane en A.O.F. et c'est le ressort profond de la "politique d'association". Chefs traditionnels devenus responsables administratifs subalternes, personnel auxiliaire, public et privé, du colonisateur, sont l'objet de ses faveurs parce qu'ils en sont les intermédiaires obligés. On a vu qu'ils sont aussi l'objet des satires populaires.

On entrevoit ainsi, à propos de la question scolaire, cet aspect sombre de la "vie quotidienne à l'époque coloniale" si rarement décrit par la littérature européenne consacrée à la question. Il trouverait sa meilleure analogie dans les rapports sociaux vécus pendant l'occupation allemande de 1940 : résistance diffuse et passive, mesures de coercition et de rétorsion de la puissance occupante, collaborateurs... Le trait différentiel est la résistance armée organisée qui, dans la situation coloniale, n'était plus ou pas encore possible. Les raisons de cette discrétion sont d'abord évidemment idéologiques. Mais elle est aussi due au fait qu'il faudrait avoir vécu cette situation "de l'autre côté de la barrière" pour la voir et la raconter correctement. Il est possible néanmoins de s'en faire une idée à la lecture des rapports administratifs et autres documents de l'époque (172). C'est ce que nous allons faire brièvement à propos du recrutement scolaire chez les Maures.

b) L'opération du recrutement chez les Maures

Quand le responsable du recrutement est un Français nouveau venu en Mauritanie, il arrive qu'il se laisse prendre à la politesse maure qui sait écouter avec attention, discuter avec animation et ne jamais contredire directement. Ainsi cet inspecteur primaire en 1950 dans le Hodh qui revient enthousiaste d'une première tournée :

> J'avais craint l'indifférence, sinon l'hostilité. J'ai eu partout un accueil excellent ... J'ai parlé des avantages de l'école : la Mauritanie est immobile, tout bouge; il faut comprendre ce que font vos députés et vos conseillers généraux; s'il n'y a pas d'écoles chez vous, tous les fonctionnaires seront originaires du Sud [i.e. d'ethnie noire].

La réponse a été : "C'est la première fois qu'on nous parle aussi directement de ces choses". En conséquence, il prône une politique de confiance et de persuasion et l'abandon de toute coer-

cition. Il faut

> susciter des volontaires en gagnant la confiance, nous en aurons ... Ne pas leurrer les parents sur les avantages matériels, au contraire leur faire assumer en partie les charges de la cantine, insister sur l'intérêt purement intellectuel...

Mais aucun acte ne suit cet échange de bonnes paroles et moins de deux mois après, au retour d'une tournée où il a essayé de procéder à un recrutement effectif, le ton du même inspecteur change complètement :

> Les Maures sont des gens décevants. Ils ne manifestent pas d'hostilité à l'égard de l'enseignement, mais sous des dehors affables cachent une passivité désarmante. Exemple de réponse-type aux sollicitations : "Puisque tu nous dis que c'est notre intérêt, ce doit être vrai, tu n'as qu'à commander". Ils donnent dans l'ensemble l'idée d'une société qui croule et se voitcrouler : mais la volonté leur manque de faire l'effort qui conviendrait pour essayer de se sauver. Aussi un recrutement fondé uniquement sur la compréhension et le volontariat ne peut être encore qu'une fin vers laquelle il faut tendre dans le Hodh. Il faut certes une propagande intelligente, mais la pression de l'Administration est encore nécessaire (173).

La "pression administrative" se manifeste depuis longtemps de différentes manières. Il y a des mesures de séduction et d'appât : on verse une redevance au chef selon le nombre d'enfants qu'il envoie à l'école; on fait des cadeaux en pièces de guinée aux parents... Il y a aussi des mesures d'intimidation. C'est la nuance particulière de l'école "gratuite et obligatoire" après 1945 dans les colonies françaises, du moins pour les fils de chefs, notables et fonctionnaires locaux :

> Quant aux fils et neveux de chefs, il suffit, quand la persuasion ne suffit pas, d'inclure dans les notes annuelles quelques lignes sur la façon dont chacun s'acquitte de la fréquentation scolaire dans leur propre famille. Quand les chefs sauront que leur avancement dépend en partie de l'intérêt qu'ils portent à l'école, ils hésiteront beaucoup moins à faire instruire leurs enfants (174).

Enfin quand toutes ces mesures ne réussissent pas, ce qui est presque toujours le cas dans les campements maures, il reste les mesures de coercition pure et simple. Le chef récalcitrant est toujours passible de suppression provisoire de solde et les parents de peines d'amende... et de jours de prison. Le plus souvent, l'administrateur se contente d'envoyer le garde-cercle qui vit dans le

campement aux frais des habitants jusqu'à ce que le contingent fixé d'enfants soit prêt à partir, qu'il emmène sous bonne surveillance.

Rien d'étonnant alors que, pour le campement, ce recrutement scolaire soit confondu avec l'impôt forcé. Quand on ne peut y échapper, on triche le plus possible en dissimulant les enfants. Un rapport cite une fraction de 606 habitants dans le Tagant qui n'a déclaré que sept naissances en quatre ans. Comme pour l'impôt (et le recrutement militaire sur le Fleuve) la désignation des victimes est l'objet parfois de sombres manoeuvres : le chef de fraction envoie les enfants de familles modestes et sans défense, ou de celles envers lesquelles il a des représailles à exercer; le chef de famille désigne ses enfants restés chez l'épouse avec laquelle il est brouillé, etc. Elle est aussi, comme l'impôt, objet de spéculations entre les membres de la fraction ou entre ceux-ci et le fonctionnaire subalterne autochtone. Ainsi, en 1950, le "chef du Ksar" maure d'une petite localité de l'Est écrit au Gouverneur pour se plaindre de l'instituteur noir de l'endroit... et de sa djemaa :

> Il dit aux plus riches et notables de donner des grands cadeaux et il ne prendra pas leurs enfants et au chef, moi-même, il dit de lui donner cadeau ou il ne prendra aucun gars !
>
> Etant sur place [note le capitaine administrateur de passage qui communique le dossier de"cette affaire très compliquée"] j'en ai profité pour procéder au recrutement en vue de la réouverture de l'école. J'ai vu des femmes venir me supplier en pleurant de leur laisser leur enfant. Et l'école est à la portée de leurs maisons. Je ne me suis pas laissé fléchir (175).

Dans cette épreuve la solidarité traditionnelle joue souvent son rôle (176). Il est en effet normal que toute la fraction aide ceux qui ont eu la "malchance" de voir leurs enfants désignés. Ainsi, en novembre 1952, les parents de certains enfants désignés pour l'école d'Aleg ont reçu à titre d'indemnité une somme de 30 000 F de leur tribu . Enfin, une fois l'école peuplée ainsi à grand peine, ce sont les désertions en cours d'année ou les abandons après un ou deux ans, ou simplement le grand nombre des "traînards" et redoublants.

Il est à noter que tous les témoignages que nous avons cités remontent à quelques années à peine avant l'Indépendance. A cette époque encore, c'est donc à chaque début d'année, à l'ouverture ou à

la réouverture des écoles en pays maure, le même ensemble d'actions administratives et de réactions collectives des nomades qui se reproduisent.

En fait, chaque membre de la société traditionnelle a une attitude stéréotypée.

> C'est ainsi que les femmes maures se sont fait la réputation d'être nos principales adversaires et souvent, lors des ouvertures, je provoque des scènes mélodramatiques dont elles sont les vedettes. Mais les mères jouent le rôle que la nature, que la société leur ont confié, le jeu que l'on attend d'elles. Le scénario étonne, puis il lasse, car il se reproduit dans chaque campement : mères qui se cachent, mères qui se couchent sur leurs enfants, qui crient, pleurent, menacent, invectivent, préfèrent se "laisser égorger".

Intervention des hommes : c'est le spectacle du jour où chacun a son rôle et tient à y briller. Les hommes "sont les acteurs du double jeu" : ils protestent de leur bon vouloir, des tourments que leur causent les épouses récalcitrantes. Pourtant tous savent que la partie est perdue d'avance. Certains parents ou certains chefs semblent même le souhaiter. Ils sont acquis à l'idée de l'école. On le voit quand, une fois l'enfant intégré, ils l'encouragent, suivent ses progrès y compris en français, manifestent leur fierté. Il n'empêche qu'il y a une espèce de honte à envoyer volontairement son fils à l'école, à se singulariser ainsi, à paraître innover, bref à ne pas se conduire selon les normes traditionnelles. D'où la nécessité pour le Maure de ne céder qu'à contre-coeur, de résister jusqu'à ce que la force se manifeste ou du moins que l'obligation soit hautement proclamée et la responsabilité prise en charge par l'étranger. Cela finit toujours par les mêmes phrases : "Puisque tu m'y forces...", "si la contrainte existe".

On comprend que l'étranger, convaincu de la justesse de sa mission, ait l'impression d'un scénario monté, d'une pièce de théâtre toujours rejouée et lassante. Il y a sans doute bien plus que cela : un véritable "sociodrame sauvage". Chaque année et dans chaque campement, la société traditionnelle rejoue un combat perdu d'avance contre cette société moderne imposée brutalement de l'extérieur, qu'elle contraint le recruteur et son école à symboliser. Chaque membre de la famille et de la tribu assume certes le rôle qui lui est imparti par la tradition dans ce combat, mais il extériorise par là même les conflits internes provoqués par la société coloniale. Celui qui est le plus déchiré et qui risque de rester le

plus marqué par cette transition brutale entre son campement et l'école du poste, c'est l'objet silencieux de cette lutte pathétique : l'enfant scolarisé lui-même. On le retrouvera dans la dernière Partie de cette étude.

B - La ferveur religieuse

Cette résistance en masse à l'impact idéologique du colonisateur s'accompagne d'un attachement plus généralisé et passionné aux traditions propres symbolisées et sacralisées par la foi des ancêtres. C'est en fait l'autre aspect du phénomène de défense.

Nous avions noté dans la Première Partie que la ferveur et le savoir religieux étaient en quelque sorte le privilège des grandes tribus maraboutiques, affirmant ainsi leur originalité, par rapport aux guerriers - quant à eux musulmans "parce qu'ils sont arabes, par point d'honneur" (Beyries) -, et leur noblesse par rapport aux castes professionnelles, aux serviles et aux tributaires, réputés ignares et pratiquement "matérialistes". Avec la colonisation, la ferveur et la pratique religieuses s'intensifient et se répandent dans tous les ordres et toutes les castes de la société maure, étendant par là même l'influence des marabouts.

a) L'enseignement traditionnel

Cela se manifeste déjà par le maintien - et même l'installation dans beaucoup de campements non maraboutiques - de l'école coranique et sa fréquentation plus assidue par les enfants de tous ordres et de toutes castes.

Il est remarquable que la coutume s'instaure et s'enracine, en pays maure comme en pays noir, de n'envoyer les enfants à l'école primaire qu'après quelques années d'école coranique (ce qui retarde d'autant l'entrée au C.P. 1) ou même qu'à condition qu'ils puissent suivre en même temps, au cours de l'année scolaire elle-même, ou pendant les vacances, les leçons d'un marabout. On pense ainsi, non sans raison, étant donné les méthodes et les buts de cette institution étudiée plus haut, que les valeurs religieuses et traditionnelles seront imprimées de manière indélébile chez ces jeunes êtres, leur permettant de supporter l'influence de "l'école française" sans trop de dommages.

Certains parents n'hésitent pas pour cela à faire de gros sacrifices. Le "chef de Ksar" cité plus haut se plaint dans sa lettre que "les plus riches d'ici lui [à l'instituteur autochtone] achètent l'heure réglementaire pour que leurs enfants puissent aller à l'école coranique". Consciente de cet obstacle à la scolarisation, l'administration coloniale en vient à rétribuer les marabouts qui, chez les Maures, veulent bien assurer les leçons coraniques aux élèves des écoles primaires.

Par contre, ce renforcement des études "primaires" de l'enseignement traditionnel s'accompagne d'un déclin notable des études supérieures. Le nombre des étudiants de mahadra diminue régulièrement à partir du début de la colonisation. Après une enquête détaillée faite sur place en 1933-34 (177), Beyries estime celui-ci à un peu moins de 800 :

50 chez les fractions Medlich surtout Ahel Mohamed Salem, 82 chez les Tendgha, 135 chez les Tadjakant, 10 chez les Id Aou el Hadj, 62 chez les Tachomche, 30 chez les Id Aou Boussat, 15 chez les Semacide, 120 chez les Id Ab el Hassan, 110 chez les Tagounant (dont une centaine autour de Yahdi ould Abdel Wedoud), 16 chez les Id Aou Ali, 35 chez les Laghal, 90 chez les Oulad Biri. Mais Beyries n'a pas recensé les zaouia du Hodh, soudanais à l'époque, particulièrement celle des Kounta.

Près de vingt ans plus tard, après une nouvelle enquête en 1952, il estime qu'ils ne sont plus que 500 sur l'ensemble du territoire (178) :

Ce sont les zaouia des Ahel Mohamed Salem, plus de 100 encore; de Yahdi ould Abdel Wedoud (40); de Moktar ould Hamidoun (30); de El Menni ould Ababa (50); de Mohameden ould Abdi (50) au Trarza; de Ouwah ould Taleb Brahim (50) au Brakna; de Cheikh Mahfoud ould Boïe (50) près de Timbedra.

Mais ce n'est pas seulement la quantité des auditeurs qui diminue, c'est aussi la qualité de l'enseignement, bien qu'elle reste plus élevée que dans tout autre territoire de l'Afrique de l'Ouest. De l'aveu même des lettrés maures cependant, la Mauritanie n'a plus jamais connu depuis la colonisation d'aussi savants théologiens et juristes que ceux de la fin du XIXe siècle tels que Ahmed ould Habbott à Chinguetti ou Mohamed Lamine ould Ahmed Zeidan des Tadjakant. La renommée de ces derniers s'étendait dans toutes les directions du monde islamique et ils réunissaient autour d'eux plusieurs centaines d'étudiants.

b) Les confréries

Si la science traditionnelle est moins cultivée, cela n'empêche pas la piété de se répandre par le canal des confréries. En somme, c'est le courant des ahel batna qui l'emporte sur celui des ahel dzahra (179). La coutume s'établit qui veut que chaque Mauritanien adulte, maure ou noir, non seulement marabout mais guerrier, tributaire, casté, affranchi, soit affilié à une confrérie et attaché par là à la personne d'un cheikh. Mais confréries et chioukh ont des dimensions, représentent des tendances idéologiques, et par là impliquent des attitudes politiques bien différentes.

Il y a d'abord, dominantes en pays maure mais rayonnant bien au delà, les deux branches quadria proprement mauritaniennes : celle des Ahel Cheikh Sidia dans le Sud et le Centre, celle des Ahel Ma el Aïnin dans l'Adrar et le Nord.

La première s'affirme tout au long de la période coloniale comme une "alliée loyale" de la France et bénéficie largement de cette attitude (180). Dès les débuts de la pénétration, Cheikh Sidia Baba noue une amitié personnelle avec Coppolani et se prononce avec éclat en faveur de la pax gallica. Ainsi à une question habilement posée par ce dernier, il répond en 1902 par une fetoua sans ambiguïté :

> Question : Les Musulmans doivent-ils faire la djihad [guerre sainte] aux chrétiens dans un pays où ceux-ci ne s'opposent en rien à la pratique de leur religion et les aident même en leur nommant des Cadis et tout ce qui s'ensuit. Surtout lorsque les Musulmans savent qu'ils n'ont pas la même puissance que ceux de la partie sud du Maghreb ?
> Réponse : Les Musulmans, dans ces conditions, doivent conclure l'armistice avec les chrétiens et ne rien négliger de ce qui peut leur attirer la paix. Comme l'a dit Cheikh Khalil : "L'Imam a le droit de conclure l'armistice en cas d'avantage, si toutefois cet armistice ne porte pas comme condition de donner les biens des Musulmans - sauf dans le cas de la crainte. Et une fois l'armistice fait, l'Imam doit le respecter..." (181).

Plus tard, il compose des poèmes comme celui-ci :

> O Dieu bon...
> Fais que les Français et leur glorieux drapeau protègent toujours notre pays et triomphent de ceux qui se sont unis pour les combattre.
> Daigne protéger la noble nation française qui a su apporter les bienfaits de la justice et du progrès chez les gens de la montagne et de la plaine... (181).

Cette attitude de Cheikh Sidia Baba apparaît radicalement

opposée à celle que tint constamment son propre père, Sidi Mohamed ould Cheikh Sidia dit Sidna. Celui-ci avait toujours cherché à faire l'union des tribus maures divisées contre les Français de Saint Louis. Grâce à son prestige, il était le seul à être arrivé à provoquer dans ce but, au temps de Faidherbe, une assemblée des émirs et chefs importants du Trarza et du Brakna. Tout Maure lettré, aujourd'hui encore, connaît le long poème passionné dans lequel Sidna appelle à la fin de l'anarchie et à l'union contre l'Infidèle et prophétise sombrement, si cela ne se fait, l'esclavage, ou la mort qui lui est préférable (182).

Il y a cependant un point commun dans la réaction du père et du fils. Tous deux, en marabouts pacifiques et prospères, tiennent en horreur les exactions des guerriers dont ils pâtissent, l'état d'anarchie et de guerre endémique qui ne cesse de régner dans la gabla à leur époque. Il semble que devant cette situation le fils ait fini par se convaincre que, la domination occidentale étant devenue fatale, autant valait prendre les moyens pour s'en accommoder le mieux possible. On ne peut sur ce plan nier sa réussite.

A ces vues politiques l'influent chef de confrérie joint une ouverture d'esprit remarquable si l'on tient compte des conditions de vie et des traditions culturelles de la société maure. Il condamne les superstitions nombreuses et la magie qui dans la pratique se mêlent à la vraie foi; il interdit aux siens de soutirer à ses dévots biens ou argent par les tournées de quête traditionnelles; il proclame que le mépris du travail n'a rien de musulman; il encourage les jeunes Maures à acquérir une instruction moderne afin de maîtriser la situation nouvelle en mutation; etc.

A l'attitude politique et culturelle de la branche quadria de Cheikh Sidia s'oppose presque point par point celle de la branche fadélia dirigée par Cheikh Ma el Aïnin depuis son refuge inaccessible de la Seguiet el Hamra. Aussi Ma el Aïnin, avons-nous vu, est-il le principal rival de Cheikh Sidia et l'ennemi le plus redoutable des Français en Adrar et au Maroc jusqu'à sa mort en 1911. Le cheikh est animé d'une puissante vision de régénération du monde arabe au nom du panislamisme, et d'un retour intégral aux sources premières de la foi. Dans son ouvrage intitulé De l'utilité des confréries (Men Faidet el Klouia), il préconiserait l'union des masses croyantes par l'action des confréries réconciliées pour repousser

les infidèles et même porter la guerre sainte chez eux. On a vu du reste qu'en des temps moins "impérialistes", il eut sans doute réussi à renouveler l'épopée almoravide comme il l'ambitionnait.

Les héritiers des deux grands chioukh à la tête de leurs confréries ne semblent pas avoir eu la même envergure intellectuelle et politique. Mais ils continueront à représenter deux courants idéologiques assez typiques : l'un plus intégriste et xénophobe répandu surtout dans le Nord et en Adrar, l'autre plus "éclairé" et ouvert aux influences occidentales, tous deux se référant à leur manière à un Islam réformé.

Sociologiquement, il est intéressant de remarquer que ces deux courants retrouvent deux prises de position constantes dans l'histoire des sociétés arabo-musulmanes face à l'impact occidental (183). En même temps ces deux réactions qui viennent à leur heure en Mauritanie, c'est-à-dire beaucoup plus tard qu'ailleurs, se font, sans qu'on puisse parler d'influence dominante, encore moins de liens institutionnels avec les puissants mouvements analogues existant déjà ailleurs dans le monde arabe. La pensée maure reste fidèle à ses traditions d'autonomie. A cela du reste veille soigneusement l'autorité coloniale.

D'ailleurs, à partir des années 1910, toutes les branches confériques importantes en Mauritanie (outre les deux citées, la bekkaia répandue dans l'Est, la tidjania "orthodoxe" dans le Sud) deviennent des sortes d'institutions du nouveau régime, et leurs chefs des personnages quasi officiels de la colonie. Assagies et vénérables, objets à la fois de la surveillance et des faveurs de la puissance coloniale, elles servent plus à ordonner et canaliser l'effervescence religieuse qu'à l'exciter.

D'autres mouvements religieux inquiètent davantage l'autorité coloniale et échappent mieux à ses prises. Ce sont par exemple les groupements ghoudfia de l'Adrar et du Tagant; ceux des disciples maures du cheikh tidjania noir de Kaolak, Ibrahim Nyass, en Assaba, surnommés ahel gazra; surtout les hamallistes répandus, à partir du Hodh, aussi bien chez les Maures que chez les Noirs.

Quoique ces groupements aient surgi à des endroits et en des moments différents, qu'ils se réfèrent à des chaînes mystiques diverses et à des pratiques originales, enfin qu'ils restent mal connus et difficilement connaissables (184), on peut relever chez eux, plus ou moins accentués, des traits communs qui nous intéres-

sent ici.

Plus réduits en nombre et davantage localisés que les grandes branches confrériques citées plus haut, ils sont aussi plus récents et en tout cas semblent devoir leur popularité à la situation proprement coloniale. Par rapport aux précédents, ils font figure de mouvements ésotériques et hétérodoxes.

Ils se distinguent en effet des grandes voies traditionnelles par quelque particularité de leur rituel : le hamallisme est le fameux "tidjanisme onze grains", c'est-à-dire que la prière Djouhorut al Kamal ou "perle de perfection" ne doit être récitée que onze fois et non douze... Ils sont donc accusés par les tenants des voies classiques de déviationnisme ou de syncrétisme.

Ensuite ils affirment tous plus ou moins l'égalité et la communion mystique de tous leurs membres, quelles que soient leurs origines sociales : hommes et femmes, nobles, tributaires ou serviles, et pratiquent parfois, comme les ghoudf, la communauté des biens. Ils manifestent un attachement particulièrement ardent et même fanatique envers leur cheikh, le plaçant au-dessus des grands fondateurs historiques des voies et - disent certains - au-dessus du Prophète lui-même, en en faisant parfois un prédécesseur du Mahdi ou le Mahdi lui-même. Inversement, ils ont une tendance marquée à l'intolérance non seulement envers les infidèles, mais mêmes envers les musulmans qui ne reconnaissent pas l'autorité de leur cheikh et l'authenticité de sa mission.

Enfin leurs ennemis leur reprochent avec insistance de négliger les pratiques rituelles proprement coraniques et d'adopter des coutumes aberrantes sinon "scandaleuses" : habillements excentriques, prières chantées à haute voix et dansées collectivement se terminant en "orgies érotiques", etc.

Les remous provoqués par ces mouvements ne dépassèrent pas pour la plupart le stade intertribal et régional. Ils furent suffisamment contrariés par les confréries traditionnelles en place pour que l'administration n'ait plus à jouer que son rôle d'arbitrage et de police générale ordinaire, évitant d'exacerber directement l'opposition latente au pouvoir colonial qu'ils renfermaient.

Seul le hamallisme signifia plus clairement cette opposition, symbolisée dès 1935 par l'adoption de la prière abrégée (deux réka ou instinations, au lieu de quatre) "que le musulman est autorisé à faire quand il considère qu'il est à l'étranger, en pays in-

fidèle ou sous domination infidèle, et que sa vie est en danger" (Beyries).

Il fut le seul aussi dont le dynamisme provoqua dès le début des incidents graves (rixes de 1918, troubles sanglants chez les disciples noirs de Kaédi en 1932, etc.) jusqu'aux tragiques affrontements entre les Laghlal (hamallistes) et les Tenonajiou (quadria), où l'on dénombra plus de trois cents morts dans une seule journée, en août 1940.

Ces derniers événements semblent avoir totalement pris de court l'administration coloniale, par ailleurs préoccupée par les événements européens. Sa réaction, quoique tardive, n'en fut pas moins également violente : deux camps de concentration, trente-trois condamnations à mort exécutées, dont les deux fils de Cheikh Hamallah, quatre aux travaux forcés. Il ne nous appartient pas ici de juger de la responsabilité du cheikh lui-même qui a été appréciée différemment. Aussi bien sa vie fut-elle une succession d'exils dont le dernier en France où il mourut. On dit qu'il mena une vie pieuse et orthodoxe, désavouant toujours les excès de ses disciples vrais ou supposés. Par ailleurs, ces événements, montrant la sous-administration de ces régions, leur difficulté d'accès à partir du Soudan, furent une cause essentielle du rattachement des deux Hodh à la Mauritanie en 1946.

C - Idéologies traditionnelles et situation coloniale

Pris en eux-mêmes, les faits que nous venons de rappeler peuvent faire penser que le phénomène colonial, du moins en Mauritanie, serait avant tout d'ordre idéologique. C'est à ce niveau en effet que l'impact est le plus manifeste et la réaction la plus spectaculaire et généralisée. Mais il faut replacer ces faits dans le contexte économico-politique que nous avons étudié plus haut.

L'introduction de la monnaie, l'extension du commerce, la généralisation du travail salarié et de l'émigration, l'apparition de nouveaux besoins, et la possibilité de satisfaire les besoins traditionnels eux-mêmes par des procédés moins pénibles et aléatoires; la suppression ou l'utilisation à des fins étrangères du pouvoir autochtone, la création d'une nouvelle couche sociale, le fonctionnariat subalterne... autant de phénomènes plus directe-

ment et profondément déstructurants pour les sociétés traditionnelles que la propagande idéologique et la très lente implantation scolaire, bien qu'ils soient moins évidents et maîtrisables.

On verra que ce n'est pas tant par son propre pouvoir mais dans la mesure où ces forces déstructurantes ont prise sur la société, que l'école française devient à son tour tolérée, et même sollicitée comme un moyen de garder sa place ou de l'améliorer.

Inversement si les mahadra sont de plus en plus désertées par la jeunesse zaouia, c'est parce que l'appauvrissement des parents comme des maîtres rend de plus en plus difficile l'entretien matériel des disciples pendant de longues années d'étude. C'est aussi que, plutôt que s'adonner jusqu'à l'âge mûr à cette vie austère, on préfère se marier tôt et exercer des activités plus lucratives et au gain plus immédiat : commerce ou fonctionnariat. Quant à faire des études, on commence à préférer celles suivies dans les "écoles administratives" plus intéressantes "pour la nourriture". D'ailleurs non seulement la culture arabo-islamique ne nourrit plus son homme, mais le marabout n'a plus besoin d'être un savant pour acquérir de la considération et assurer sa sécurité face au guerrier (185).

Parmi les classes nobles les privilégiés, qui suivront les nouvelles voies de l'école et du fonctionnariat, alimenteront le courant idéologique d'un Islam ouvert à l'Occident et favorable à la colonisation. Les autres qui n'en auront pas l'occasion ou qui s'y refuseront auront tendance à professer un arabisme et un islamisme fermés à toute influence extérieure, d'autant plus intégriste et xénophobe peut-être qu'ils s'apercevront que leur fidélité aux traditions authentiques fait d'eux des laissés pour compte de la société en mutation.

De même c'est le désarroi et l'anxiété devant la déstructuration de la société, le relâchement des liens de solidarité et de subordination traditionnelles et en même temps l'effort pour surmonter ce désarroi que nous paraissent manifester, comme ailleurs en pareilles circonstances (186), les groupements ésotériques dont nous avons parlé avec leur communisme plus ou moins prononcé, leur "millénarisme" et leur culte du saint.

Il faut du reste remarquer que ces effervescences mystiques ont toujours une base économique et politique. Les ghoudfia

sont aussi un important groupement productif (palmeraies et cultures) et commercial. Le mouvement des ahel gazra de l'Assaba correspond à l'essor économique et la montée politique de certaines fractions Tadjakant contre d'autres. Enfin le hamallisme, chez les Maures du Hodh et de l'Assaba, a une histoire longue et compliquée de djemaa divisées, de fractions et tribus opposées les unes aux autres non seulement sur des questions de confréries mais en même temps de pâturages et de puits.

Enfin la généralisation de la pratique et de la ferveur religieuses et de l'affiliation confrérique nous semble devoir être interprétée dans le même sens. C'est une réaction de défense et de salut contre des causes mal identifiées et non maîtrisées qui attaquent la société traditionnelle à tous ses niveaux et corrodent ses valeurs. Or l'attachement à l'Islam tel qu'il est vécu peut valoriser et légitimer non seulement les croyances et rites religieux proprement dits, mais tout l'ordre établi et menacé : les structures sociales (en particulier le statut de la femme et du captif), les croyances et pratiques magiques pré - ou para - islamiques, et jusqu'aux comportements les plus extérieurs (tenue vestimentaire, coiffure et barbe, règles de politesse, etc.).

En face de tout cela qui est sacralisé, ce qui vient du colonisateur, cet Infidèle, paraît impie ou du moins dévalorisé. Adopter un de ses comportements, professer une de ses opinions, c'est trahir sa religion, risquer de devenir chrétien ou même athée. Au fond ce n'est pas tellement à l'école elle-même qu'on en a, mais à toutes ces forces destructrices qu'elle symbolise.

4. Bilan de l'enseignement colonial en Mauritanie jusqu'en 1945

Connaissant la politique scolaire et "musulmane" prônée et pratiquée par le colonisateur en A.O.F. d'une part, l'accueil fait à cette politique par le colonisé et son contexte idéologique d'autre part, nous pouvons maintenant faire le bilan de l'enseignement colonial en Mauritanie. Comme pour l'étude des changements socio-économiques, nous ne mènerons ici ce bilan que jusqu'à 1945,

nous réservant de traiter les changements survenus à tous les niveaux à l'époque suivante, dite de décolonisation dans le chapitre suivant. Après avoir retracé l'histoire de l'implantation scolaire, nous en dégagerons les caractères.

A - Les étapes de l'implantation scolaire

a) Les premières écoles sur la rive droite du Fleuve

En 1903, le colonisateur s'organise solidement au Trarza et au Brakna, il prend pied au Tagant et en Adrar, mais sur la rive du Fleuve il est très vite tout à fait installé et y fonde des écoles de même type avec même programme et même méthode que dans le reste de l'Afrique noire : Kaédi dès 1905, Boghé à partir de 1912 ont chacune une moyenne de 40 à 45 élèves.

Cependant, tous ces élèves sont des Noirs. On signale comme étonnante la présence éphémère de deux Ida Ouali, l'un de seize ans, l'autre de trente-cinq, à Kaédi en 1908. Des Maures sont envoyés à l'école des fils de chefs de Saint Louis, mais ne s'y attardent pas et "l'augmentation des bourses n'y fait rien". C'est que les Maures "n'aiment pas le climat de la Vallée et du Sénégal et n'aiment pas vivre chez les Ouolofs". "Ils prétendent qu'à être loin de leur milieu, ils y prennent de mauvaises habitudes. Pourtant ceux qui y sont se font remarquer par leur application, leur assiduité et leurs progrès". C'est que malgré cette répugnance, beaucoup désirent avoir des connaissances pratiques de français "pour commercer et traiter avec l'administration". Des "personnalités éclairées" du Trarza (Cheikh Sidia, son frère Sidi el Moktar, Cheikh Souleyman des Oulad Daiman) souhaiteraient une école instituée par l'administration où, à l'enseignement arabe traditionnel, se joint celui du français et des sciences élémentaires. Ainsi mûrit le projet d'une medersa à Boutilimit près du grand cheikh quadria (187).

Dès cette époque, des sous-officiers sont chargés de petites écoles préparatoires auprès des postes administratifs de l'intérieur, mais ils n'ont guère comme élèves que des fils de goumiers. Ces écoles de poste se transformeront peu à peu en écoles de village classiques. On en compte six jusqu'en 1935 : Boutilimit, Mederdra, Kiffa, Tidjikja, Atar, Chinguetti. Elles seront quatorze en 1941.

b) Les medersa en pays maure

Nous ne reviendrons pas sur la doctrine officielle des medersa. C'est exactement le même esprit et les mêmes formules qui sont reprises dans les décrets et circulaires propres à la Mauritanie. Mais nous ferons une sorte de chronique d'après les abondants documents conservés en archives parce que c'est un moment intéressant et peu connu des rapports franco-maures.

La medersa de Boutilimit est fondée en 1914. Son premier directeur, M. M. Rouget, ancien directeur de la medersa de Djenné, est enthousiaste bien qu'il n'ait que neuf élèves :

> Etant donné le goût naturel des fractions maraboutiques pour l'étude, et la très grande diffusion de l'instruction dans toutes les classes de la société, les plus grandes espérances sont permises. Il est permis de voir dans notre petite université indigène le bon levain qui transformera l'enseignement moyenâgeux des Maures et les conduira progressivement vers une culture moderne et libérale (188).

Pendant la première guerre, la medersa ferme, puis est dirigée successivement par un interprète toucouleur, ancien élève des medersa de Saint Louis et d'Alger, et par un certain sergent Larroque.

Celui-ci entretient en 1918 avec Marty "capitaine interprète chargé des affaires musulmanes au gouvernement général" une abondante et riche correspondance. Plein d'initiatives, il se fait rabrouer. Ainsi tente-t-il à partir des sources traditionnelles de faire un cours d'histoire locale (almoravides, berbères, hassane) qui ne manque pas cependant d'être orienté (bienfaits de la France). Marty note en marge : "qu'il laisse donc cette partie proprement arabe au professeur d'arabe, surtout si c'est fait avec les livres de Cheikh Sidia. Il y racontera tout ce qu'il voudra et ce sera tout à fait dans le ton".

De même demande-t-il à son professeur d'arabe, Moktar Fall, disciple de Cheikh Sidia, de faire des causeries de morale sur des sujets dont il a pris soin de faire vérifier l'orthodoxie par Cheikh Sidia. Par exemple :

> Les miracles depuis la disparition des prophètes ne sont plus possibles; ceux qui prétendent en avoir opéré sont des imposteurs.
>
> Les porteurs d'amulettes religieuses ne se basent sur aucun fondement sérieux. Ils ne font qu'obéir à la mode de leurs ancêtres idolâtres.

> La maladie et la souffrance ne sont pas des punitions de Dieu; elles peuvent être et doivent être combattues par les remèdes et la volonté.

Enfin un certain nombre de haddit communiqués par Cheikh Sidia sur la vertu et la noblesse du travail, car "malheureusement ... nulle part dans le Coran le travail n'apparaît comme un devoir".

Ces thèmes, encore d'actualité aujourd'hui et heureusement formulés, manifestent la remarquable ouverture d'esprit de Cheikh Sidia et la pédagogie de son "disciple nazrani". Pourtant, Marty note au crayon : "Absolument déplacé et inopportun en plein pays islamique, et même en pays chrétien. Il est dommage que ce point dépare si fâcheusement une aussi belle lettre et un aussi bon travail".

A cette époque les neuf élèves, dont deux fils du chef de la tribu zaouia des Oulad Daiman et deux de l'émir du Trarza, ont tous cette sorte de diplôme de fin d'études coraniques dont nous avons parlé. Ils font 12 heures d'arabe (exégèse coranique, droit, théologie) et 13 heures d'initiation au français.

En 1922, le directeur est un Algérien, ancien de la medersa d'Alger, M. Mekki Djeneidi. Ce sera désormais la règle. On considère qu'un instituteur ou interprète noir n'a pas assez de science arabo-islamique et de prestige auprès de ses savants élèves. Un directeur français n'inspire pas confiance dans l'enseignement religieux dispensé par l'école. Un Algérien "pourvu qu'il soit traditionaliste en religion" est le plus indiqué.

Par suite de la mésentente du directeur avec les marabouts de Boutilimit et "des intrigues de l'émir", la medersa est transférée à Mederdra. Le nouveau directeur fait donner 19 heures de français, 9 heures 1/2 d'arabe, mais il rend l'enseignement de celui-ci plus attrayant en introduisant les matières enseignées dans les mahadra maures : les six poètes préférés, la vie du Prophète, le droit, la théologie et la prosodie.

En 1929, la medersa revient à Boutilimit. Elle est réorganisée par le nouveau directeur M. Rouis Bou. Elle mène jusqu'au C.E.P. et dure quatre, puis cinq ans. Le personnel est composé, outre du directeur, d'un instituteur et d'un moniteur de français, de deux professeurs d'arabe recrutés sur place. L'effectif, qui n'était que d'une dizaine jusque-là, sera désormais en moyenne de 90. Il y a 24 heures de cours dont 16 de français et 8 d'arabe. En 1938, M. Ben

Moussa Mostefa remplace le directeur qui va organiser Atar.

Il semble que sous ces deux directeurs, entre 1930 et 1941, la medersa de Boutilimit ait été particulièrement florissante et ait fonctionné à la satisfaction des deux parties.

La satisfaction des parents se manifeste par les nombreuses demandes d'entrée faite par des familles influentes même de régions éloignées. Une sélection devient nécessaire. Ils semblent étonnés par la qualité de l'enseignement traditionnel qui est donné, en tout cas rassurés par la présence d'un directeur, pieux musulman, et de professeurs choisis parmi les leurs. Les parents en viennent même à suivre de près les progrès en français de leurs enfants. Certains cousins plus âgés demandent à assister aux cours en "auditeurs libres". Bref,

> la medersa est obligée de refuser du monde, le temps n'est plus où le chef indigène se méfiait de notre enseignement et envoyait son serviteur (189).

Quant aux élèves eux-mêmes, nous avons sur leur sentiment le témoignage de Dubié qui, pendant des années administrateur à Boutilimit, a mené une enquête discrète en deux ou trois ans "pour éviter les réponses toutes préparées, suggérées ou inspirées". Il en a consigné les résultats (190).

"Après le gros chagrin du départ", les élèves se déclarent "contents et en train d'être à la medersa". Du reste leur mode de vie ne les déracine pas et ne change pas leurs habitudes : ils sont groupés sous des tentes béidanes autour de la medersa et font une "popote" traditionnelle. Une certaine autodiscipline est en vigueur, l'un des leurs étant responsable de chaque groupe de tentes ce qui "convient parfaitement à la mentalité de jeunes Maures soucieux dès leur jeune âge de jouer un rôle et d'avoir des responsabilités". Ils ont un certain sentiment de supériorité sur ceux qui sont restés à l'école coranique : ils connaissent au moins aussi bien l'arabe et en plus le français.

Quant à l'administration coloniale, elle ne peut que se réjouir du succès de l'entreprise auprès de la noblesse beidane puisque c'est ce qu'elle visait. Mais de plus les responsables directs, directeurs, professeurs, administrateurs locaux, ne sont pas avares d'éloges. De leurs rapports pendant vingt années se dégage un portrait du lettré maure et du jeune beidane de bonne famille d'une constance étonnante.

Ce qui frappe d'abord tous les observateurs c'est "l'éducation religieuse profonde et rigide" (Rouget, 1917), l'attachement aux valeurs de l'Islam : "Toute causerie morale que l'on ne peut combiner avec un verset du Coran est accueillie avec indifférence. Seule l'autorité du Livre compte" (Larroque, 1918). Ce respect du savoir et de la piété implique certaines qualités chez les maîtres de medersa :

> Connaître à fond la langue et la littérature arabe, ne rien ignorer du Coran et des traditions, pouvoir interpréter avec toute sûreté toutes les prescriptions du Livre et des Hadîtt, voilà les qualités essentielles qui commandent aux élèves l'admiration et le respect pour leur maître. Ni Mamadou Bah, ni son frère ne possèdent cette culture religieuse. Aussi malgré leurs efforts instruisent-ils sans pouvoir éduquer. Bokar lui-même (pourtant diplômé de deux medersa) ne peut s'empêcher d'admirer ses élèves qui en savent plus long que lui sur les sciences religieuses. Cet état d'esprit est nuisible à l'autorité et à l'initiative du maître (Larroque, 1918).

Il est vrai que cette même piété et cette même science peuvent être appréciées différemment. C'est le cas du premier directeur algérien à son arrivée à Boutilimit :

> Le Maure quoique très intelligent est malheureusement victime de sa nonchalance, de son fatalisme, de son attachement à la vie routinière et sa méfiance. Que de difficultés à combattre ! Tout ce qui émane de l'étranger lui semble viser la destruction de ses préceptes, tissus de préjugés qui n'ont d'ailleurs rien de religieux.
>
> Les connaissances arabes ne sont pas telles qu'on me les avait dépeintes. L'érudit maure se borne à apprendre machinalement ses traités de droit musulman et de théologie et une multitude d'ouvrages littéraires sans chercher à les comprendre, à apprécier la valeur juridique ou littéraire. Il tend jusqu'à présent à des théories et à des conceptions qui remontent soit à l'époque anté-islamique soit aux premiers siècles de l'hégire. L'observation personnelle et la réflexion lui font totalement défaut (Mekki el Djeneidi, 1922).

Il faut penser cependant que cette science traditionnelle et ses méthodes n'enlèvent pas l'agilité d'esprit et l'avidité de savoir moderne de ces élèves puisque tous les éducateurs soulignent leur "intelligence" (Rapports 1914, 1922, 1932). Leur "ardeur à l'étude" (1919), leur "application et assiduité" (1912), leur "entrain" (1914), "leur intérêt à l'étude et leur acharnement au travail" (1918). "Il n'est que de les intéresser pour comprendre leur bonne volonté et leur désir de s'instruire" (1932), leur "émulation très vive" (Dubié, 1941)...

Tous les observateurs remarquent encore que les disciplines préférées sont les plus abstraites : calcul et grammaire. Viennent ensuite l'histoire et la géographie. Dubié note que les "rédactions sont riches en idées, mais brèves et sèches à la différence de la prolixité des Noirs". Il remarque aussi "l'intérêt de ces jeunes fils de chef pour les questions de commandement et l'ambition d'être chef; la précocité remarquable pour les questions d'intérêt général et l'originalité des réponses dans les discussions et conversations".

Par contre la plupart des rapports soulignent chez ces jeunes gens le manque d'intérêt pour le dessin, la répugnance à la gymnastique (mais l'ardeur aux jeux traditionnels et aux sports européens), le mépris des travaux de la terre (agriculture, jardinage) et des travaux manuels (réservés aux forgerons méprisés), du chant enfin ("c'est bon pour les enfants. Pour nous ce serait déshonorant : nous ne sommes pas des griots"...) - préjugés de castes ou d'ethnies. Enfin quelques-uns signalent la nonchalance, le dilettantisme, l'impatience.

C'est ce succès de la medersa de Boutilimit qui pousse à en instituer d'autres en pays maure, contrairement, on l'a vu, à ce qui se passe dans les autres territoires : Timbédra en 1933 (alors rattaché au Soudan), Atar en 1936, Kiffa en 1939.

Il est intéressant de noter qu'à Atar, d'accord avec le gouverneur du territoire, les administrateurs établissent d'abord un programme uniquement arabe; ce que le gouverneur général Brévié ne peut admettre. Ils instituent alors un enseignement français facultatif. Ce que Brévié finit par accepter s'il n'y a pas moyen de faire autrement, mais à condition que cela ne dure pas plus de quatre ans. Effectivement, d'après les documents, deux ans après, l'enseignement du français devient obligatoire "sur la demande des parents et des élèves eux-mêmes" (191). Il sera de nouveau rendu facultatif en medersa, sauf à Boutilimit, par arrêté local de 1940.

A cette époque, il y aura en Mauritanie quatorze écoles préparatoires d'une seule classe et deux écoles régionales allant jusqu'au C.M. 2, totalisant 780 élèves, et trois medersa en comprenant 125.

B - Faiblesse et retard de la scolarisation

a) Les données statistiques

Ces chiffres donnant une mesure des très maigres résultats atteints après presque quarante ans de colonisation. Les quelques autres que nous avons pu recueillir dans les rapports montrent qu'il y a eu stagnation pendant des années et progression globale très lente.

4. Effectifs des écoles et des élèves en Mauritanie entre 1910 et 1941

	Ecoles préparatoires	Ecoles rurales	Nombre d'élèves E.P.	Medersa	Nombre d'élèves medersa
1910	1		45		
1912	3		59		
1922	5	1	160	1	12
1931	6	2	439	1	60
1936	8	2	560	2	100
1941	14	2	780	3	125

Le premier instituteur européen en Mauritanie arrive seulement en 1933. Il sera le seul jusqu'en 1944. Très peu nombreux, une dizaine, sont chaque année les élèves qui obtiennent le C.E.P. A partir de 1931, le territoire comptera trois ou quatre boursiers qui poursuivent leurs études au Sénégal en école primaire supérieure.

Cette faiblesse des effectifs et cette lenteur de progression peut s'apprécier par rapport à l'A.O.F. pourtant tout entière peu favorisée. La progression des effectifs globaux, de 1912 à 1938 (192), est la suivante :

1912 : 13 600
1914 : 17 000
1922 : 24 380
1936 : 65 000
1938 : 110 951

Le taux de scolarisation est (sur-)estimé officiellement à 1,1 % en Mauritanie en 1932 contre 3,7 % pour l'ensemble de l'A.O.F., 1,6 % en 1948 contre 4 %. Il y a à ce retard des signes plus spectaculaires. En 1932, un inspecteur général note que la Mauritanie avec 439 élèves dispersées dans sept écoles n'atteint pas le nombre des

seules écoles de Podor, situé au Sénégal sur l'autre rive du Fleuve.

b) Les causes

Les causes de cette faiblesse et de ce retard sont pour nous faciles à saisir.

Il y a d'abord la résistance et la méfiance des populations islamisées et en particulier des nomades.

Il y a surtout qu'ils sont peu sollicités par le colonisateur. Celui-ci, qui ne vient à bout de la résistance armée dans le Nord qu'en 1936, se contente dans les territoires pacifiés d'assurer la police générale et la sécurité des Européens et de mener une politique d'apprivoisement prudente dont les medersa donnent l'exemple. Jusque vers 1950, il ne vise aucune exploitation économique directe (comme ailleurs en A.O.F.), mais seulement la maîtrise des lieux de passage stratégiques entre A.O.F. et A.F.N. Or le seul réseau administratif, lui-même très lâche, requiert relativement peu d'auxiliaires et collaborateurs autochtones.

Aussi la scolarisation est-elle pendant cette période un souci très secondaire de l'autorité coloniale. Du reste, l'enseignement en Mauritanie dépend jusqu'en 1945 de l'inspection primaire du Sénégal qui contrôle rarement ses maîtres de fortune, sous-officiers français ou moniteurs autochtones. Jusqu'en 1942, ce service ne reçoit que de 1 à 1,4 % du budget de la colonie déjà maigre et consacré pour l'essentiel à l'entretien des troupes et au fonctionnement administratif.

Ces modestes ressources suffisent à peine à assurer le fonctionnement de ce qui existe et ne permettent guère d'extension, car - et c'est la troisième cause du retard - le coût de l'enseignement est très élevé en pays nomade. Si l'on veut bâtir "en dur", le matériau doit être importé par des transports coûteux, la main-d'oeuvre est difficile à trouver sur place. Les enfants de famille nomade recueillis en écoles de village sont boursiers. Il faut financer des internats ou du moins des cantines. En 1932, un inspecteur général rapporte que le 1/3 du budget de l'enseignement est absorbé par le fonctionnement de la medersa de Boutilimit. En 1947 encore, l'inspecteur primaire responsable de l'enseignement en Mauritanie note que "les cantines absorbent presque tous les crédits. S'il n'y a pas d'aide de la population et de la Métropole, tout nouveau progrès est impossible".

Sans doute retrouverait-on ces mêmes causes donnant les mêmes effets dans les cercles sahéliens du Soudan, du Niger ou du Tchad. Mais en Mauritanie il s'agit des 8/10 du territoire.

C - L'enseignement comme système de reproduction de la société coloniale

Si lente et maigre soit-elle, cette implantation scolaire n'en a pas moins une grande importance sociale.

a) Le conflit de génération naissant

D'abord elle contribue à établir et cristalliser un phénomène qui n'existait pas dans les sociétés traditionnelles : la différence de mentalité, voire le conflit entre les générations. Il y a ceux qui ont fréquenté l'école française, ou qui sont pour sa fréquentation, et les autres : des jeunes en majorité d'un côté, les anciens de l'autre. Déjà en 1935, Beyries note des signes de ce clivage :

> Partout on entend les vieilles gens se lamenter sur le recul des bonnes manières, surtout chez les marabouts. Les jeunes fument et boivent devant les vieux, parlent sans y être invités, tutoient les plus anciens, ne se dispersent plus devant un plus vieux ...
>
> L'autorité des chefs de famille s'amoindrit. Jadis on coupait les vivres au jeune homme désobéissant; aujourd'hui il trouve toujours ailleurs ... jadis un jeune zaouia de bonne tente attendait 27 ou 30 ans pour se marier, c'est-à-dire la fin de ses études, et la plupart du temps sur le choix de ses parents. Aujourd'hui beaucoup de jeunes Maures épousent qui leur plaît, plus pour les richesses et la beauté de la femme que pour son origine, ou bien ne se marient pas ... L'esprit d'indépendance gagne les filles ... Le chef de famille hésite davantage à employer la contrainte. La jeunesse hassane et la jeunesse zaouia, disent les anciens, peuvent de moins en moins être données en exemple aux autres castes (193).

Dubié, de son côté en 1941, remarque que les jeunes élèves de la medersa de Boutilimit émettent volontiers des idées avancées comme celle que le travail peut améliorer la condition des Maures, que "les vieux chefs s'opposent à toute évolution pour mieux sauvegarder leurs privilèges et maintenir les basses classes à leur dévotion". Il remarque cependant que tout en se sentant supérieurs aux Bédouins traditionnels, "ils sont cependant persuadés d'être

aussi pieux, aussi bon lettrés arabes et respectueux de la famille et des traditions que leurs camarades moins instruits" (194).

C'est à peu près le même tableau qui nous est donné de la société toucouleur à la même époque : diminution de l'autorité d'un côté, de l'obéissance de l'autre; émancipation des jeunes et des femmes, etc. Peut-être cependant l'évolution de la jeune génération s'accompagne-t-elle d'un rejet plus violent et plus traumatisant des valeurs traditionnelles, si l'on en croit les remarques d'un instituteur toucouleur en 1933 (195). Nous expliquerions volontiers cette différence non seulement par la colonisation et la scolarisation plus poussées dans cette ethnie que chez les Maures, mais aussi par la solidarité plus étroite et l'autorité plus contraignante régnant dans la famille toucouleur. Mais nous retrouverons ce problème du conflit des générations et ses nuances dans la dernière Partie de cette étude sur la jeunesse scolarisée actuelle.

b) Ecole et ségrégation d'ethnies et de castes

Nous savons que l'école coloniale a un but précis : fournir à l'administration et aux affaires privées les auxiliaires et les alliés autochtones nécessaires pour pratiquer la politique d'association. Quoiqu'atteint lentement et, dans le cas des medersa, par des détours compliqués, c'est aussi l'objectif de l'enseignement en Mauritanie.

Car l'administration ne s'intéresse pas à l'enseignement arabe pour lui-même. La medersa se révèle simplement pour elle un excellent moyen "d'apprivoisement" et de "canalisation" de l'Islam. Longtemps on a hésité entre un enseignement calqué sur celui des écoles noirs de l'A.O.F. et des formules inspirées par les institutions de l'Afrique du Nord.

> Aussi bien la question scolaire est-elle avant tout chez les Maures une question politique. L'école doit être ici au service de la politique indigène. Il ne s'agit pas plus d'implanter des formes d'école musulmanes que d'imposer les formules en usage dans nos écoles de l'Afrique noire. Le premier objectif est d'abord d'éduquer et d'instruire les fils de grandes familles, et de gagner les familles maraboutiques. C'est le rôle de la medersa de Boutilimit. Il conviendra ensuite et parallèlement de toucher par l'enseignement les classes populaires : c'est l'objet des classes de village. Le titre de medersa ne doit donc pas tromper, bien qu'il faille le garder puisqu'il contribue au succès de l'entreprise. En fait, c'est une école de fils de chefs et une école franco-musulmane. C'est là sa vraie fonction et la raison de son succès (196).

Il s'agit donc essentiellement de rapprocher par leurs chefs les tribus maures restées hostiles, d'établir des "relations de confiance" avec les futurs chefs, bref de donner plus d'efficacité et de sécurité au système d'administration indirecte inévitable en pays nomade (Dubié). C'est pourquoi, depuis sa fondation jusqu'à sa fin, la medersa sera réservée aux Maures d'une part et parmi les Maures aux fils de notables influents et de chefs. C'est l'intention clairement proclamée dans les arrêtés du 12.9.33 et du 5.11.40.

Dans ce recrutement, on s'efforce "d'équilibrer" entre marabouts et guerriers. William Ponty le précisait déjà en 1911 devant les projets de Patey :

> Toutefois il ne saurait être question de favoriser le développement des écoles coraniques en Mauritanie et l'influence politique de la caste maraboutique. Ils pourraient profiter de cette protection officieuse pour s'efforcer à notre insu de satisfaire leurs ambitions temporelles. Il est indéniable que nous devons nous efforcer non d'accroître l'importance des marabouts, mais de répandre la langue et les idées françaises parmi nos ressortissants (197).

Le rapport de l'inspecteur, "conseiller technique du gouvernement", note en 1934 que les marabouts sont encore en majorité, mais qu'il y a déjà 25 % de guerriers. En fait il semble bien qu'à Boutilimit les premiers aient toujours été plus nombreux étant plus influents dans la région grâce à la colonisation. La medersa d'Atar s'efforcera de favoriser le recrutement des seconds, plus nombreux et influents en Adrar.

La medersa étant réservée aux fils de grande tente, on tend à assigner aux quelques écoles de village, si peu nombreuses en pays maure, le rôle complémentaire de "scolariser la masse" : "fils de fonctionnaires, de boutiquiers, d'artisans, de serviteurs" (198).

Les débouchés des deux institutions primaires tendent aussi à se spécialiser. Tous ceux qui sortent de la medersa ne peuvent toujours devenir chefs, ils désirent alors devenir fonctionnaires "pour ne pas revenir chez eux les mains vides car on attend les résultats tangibles" (Dubié). Mais s'ils sont volontiers interprètes ou commis expéditionnaires, ils prisent assez peu l'enseignement, encore moins les P.T.T. et la profession d'infirmier. C'est ce que reconnaît le rapport de 1934 :

Je ne crois pas qu'on puisse compter pour remplir ces

> fonctions sur les jeunes de la medersa. Ils ne veulent pas sauf exception devenir fonctionnaires subalternes; leur caractère et leurs habitudes d'indépendance s'y opposent; il n'y a pas d'ailleurs intérêt à les orienter dans cette voie. Ils peuvent rendre beaucoup plus de services en reprenant leur place sous la tente familiale.
>
> Au contraire, les Noirs du Fleuve et surtout les jeunes Maures de caste inférieure, souvent fort intelligents, mais déjà habitués à travailler et à obéir pourraient certainement faire des fonctionnaires.
>
> Jusqu'ici très peu de Maures s'engagent dans cette voie. Cela tient sans doute à ce que les deux seules écoles régionales sont sur le Fleuve et recrutent en majorité des Noirs. Il faudrait leur envoyer quelques boursiers d'origine maure provenant des écoles préparatoires de l'intérieur.

Le gouverneur de Mauritanie Antonin écrit en marge :

> D'accord. Pas lieu d'orienter les élèves de medersa vers fonctionnariat mais il ne faut pas démocratiser à l'excès nos cadres (199).

Au total la fondation des medersa s'avère pour le colonisateur une opération parfaitement réussie. Grâce à elle, fils de chefs et notables maures subissent son influence. Si tous ne deviennent pas aussitôt responsables de fractions et de tribus ou fonctionnaires, surtout interprètes franco-arabes, ils demeurent en réserve des alliés de l'autorité. Dubié a essayé d'établir le bilan des promotions de Boutilimit de 1914 à 1939 :

> 350 élèves dont les 2/3 de 1930 à 1939. Parmi eux cinq chefs de tribu, quatre de fraction, vingt-neuf attendant une succession semblable; trente-quatre fonctionnaires, dont quinze interprètes, trois commis-expéditionnaires, six moniteurs d'enseignement, trois surveillants de poste et sept infirmiers. Cinq élèves sont à Saint Louis [école Blanchot] et un à W. Ponty.

Une trentaine d'autres "sont connus par leur activité particulière dans le commerce ou l'élevage". Les autres, enfin, cent cinquante environ, n'ont pas retenu grand profit de leur séjour pour différentes raisons : entrés trop âgés, études écourtées, etc. Il pense en 1941 qu'un problème de débouchés va se poser à cause de l'augmentation des élèves dans les trois medersa mauritaniennes et qu'il y aura des mesures à prendre. "Reconnaissons que ces mesures n'empêcheront pas la formation d'une classe d'insatisfaits, peu nombreux, il est vrai et qui ne pourra causer, du moins avant plusieurs années, de souci aux autorités locales".

Nous avons déjà entendu cet écho. Mais en fait, avec les besoins de la nouvelle politique de l'Union française puis de la

Communauté, il n'y aura pas de problèmes de débouchés.

Par contre les écoles de village ou de poste en pays maure sont un échec. Boutilimit, Mederdra, Moudjeria, Atar, Tidjikja, Kiffa, Aleg, et Nema dans le Hodh, les seules pendant la période qui nous occupe végètent. Les rapports signalent invariablement leurs carences : moniteurs très peu formés et rarement contrôlés; une vingtaine d'élèves en moyenne seulement dans chacune, presque toujours fils de goumiers et de fonctionnaires noirs ou enfants de serviteurs, d'affranchis ou d'artisans.

L'administration avait pensé que ces écoles auraient pu recruter parmi les élèves des fonctionnaires subalternes, particulièrement de fonctions techniques, que les classes nobles répugnaient à fournir. En fait, étant donné l'inadaptation de l'enseignement, la force des modèles sociaux traditionnels, l'absence totale d'environnement incitant au changement, l'inexistence pratiquement des débouchés locaux, le rendement est nul. L'administration est obligée de constater dans ses rapports que les élèves qui entrent à l'E.P. "passent six ou sept ans sans rien apprendre" (200). Une fois sortis, ils reprennent la place que leur réserve la tradition et y oublient le peu qu'ils ont acquis. On a un exemple précis du processus avec l'école de Néma dans les années 1919 et 1922 (201). En 1919-1920, elle réunit 79 élèves : 8 Bambara, 2 fils de militaires noirs en garnison, 45 fils de harattine, 13 fils de Maures blancs recrutés de force par l'administration dans les campements voisins, mais aucun fils de chef; enfin 11 fils de notables ou fonctionnaires de la petite cité. Il est vrai qu'un tel mélange doit paraître à cette époque révolutionnaire, mais de tous ces élèves un seul, fils d'un interprète sarakolé, verra sa vie modifiée et entrera plus tard à l'Ecole de médecine de Dakar. Les autres redeviendront ce qu'étaient leurs pères : harattine, éleveurs nomades sous leur tente, etc. En 1922-1923, sur 42 élèves représentant une distribution analogue, un seul devra à l'école de changer de statut : il deviendra goumier.

Jusqu'en 1937, il n'existera en pays maure que ces six écoles préparatoires avec en plus la medersa de Boutilimit à partir de 1914 et celles d'Atar et de Kiffa à partir de 1934. Par contre, de 1905 à 1907, les deux seules écoles régulières en Mauritanie seront sur le Fleuve : Boghé et Kaédi. Elles resteront jusqu'en 1941 les deux seules écoles régionales menant jusqu'au C.E.P. (202). A

ces écoles, comme les rapports le soulignent, les Maures ne viennent pas ou ne restent pas, surtout les Maures nobles. Dans le retard général de la scolarisation en Mauritanie (203), celui de l'ethnie maure est donc jusqu'après la deuxième guerre extrêmement accusé.

Les statistiques officielles n'enregistrent pas d'ordinaire la répartition ethnique. Cependant un Rapport statistique scolaire (204), en 1931, décompte sur 415 élèves primaires en Mauritanie 109 Maures, dont 60 à la medersa de Boutilimit. Cela fait à peine plus du 1/4 de la population scolaire, soit exactement l'inverse du rapport des populations globales. En 1946, l'inspecteur Béart, après une tournée dans les medersa devenues écoles régionales classiques, écrit :

> Une chose me frappe dont les conséquences m'apparaissent comme devant être graves : les élèves rassemblés dans les cours me donnaient l'impression non de medersa beidanes mais d'écoles noires (205).

On peut signaler dans le même sens, pour la petite histoire, que le premier élève-instituteur maure, premier futur ministre de l'éducation de la R.I.M., n'entre à William Ponty qu'en 1938. Quant au premier bachelier maure, ce sera en 1949 à Nice l'actuel Président de la République. Tous deux sont originaires de Boutilimit dans le Trarza, anciens élèves de la medersa !

Ajoutée à la stérilité des écoles préparatoires et à la répugnance des jeunes nobles issus des medersa pour la plupart des fonctions subalternes, cette disproportion de la scolarisation dans les ethnies va produire une conséquence importante. La majorité des fonctionnaires autochtones issus du territoire mauritanien seront des Noirs du Fleuve. Or d'après les témoignages autorisés (206), contrairement à ce qui s'est passé en pays maure, ce sont chez les Toucouleurs les fils des familles aisées - torobe et sebe - qui ont les premiers et en plus grand nombre fréquenté l'école française. Mais, conformément à leurs traditions ethniques, ceux-ci méprisaient moins, au contraire, le travail technique.

Il ressort de tous ces faits que l'école coloniale en Mauritanie n'a aucunement été un foyer actif de transformation du milieu - comme certaines circulaires théoriques venues de Dakar le lui recommandaient parfois - mais un instrument de sélection. Son but premier était, tout en respectant le plus possible l'ordre tra-

ditionnel établi, de fournir à l'autorité un corps d'auxiliaires "avertis et dociles". Pour cela, loin de supprimer les clivages des sociétés traditionnelles, elle les a renforcés et prolongés en opérant des choix de castes et d'ethnie. Elle a recruté de préférence, dans les aristocraties de toutes les ethnies, et parmi les ethnies en majorité dans l'ethnie noire. Ce deuxième choix n'est pas tout à fait délibéré chez le colonisateur qui essayera, après 1945, d'en limiter les effets. Il est cependant une conséquence de sa volonté de ne pas heurter de front la résistance menée par la noblesse beidane et aussi "de ne pas démocratiser à l'excès" ses propres cadres.

Grâce à l'école, ces fils des classes dirigeantes traditionnelles deviendront les privilégiés du régime colonial puis les héritiers du pouvoir moderne. On peut donc dire que l'école coloniale est un instrument non seulement de reproduction, mais de production de la société coloniale et même, bien au delà, de la nouvelle société. Car nous en retrouverons les conséquences aussi bien dans la nature et les conflits de la classe dirigeante actuelle que dans les déséquilibres structurels du système d'enseignement de la R.I.M.

III

LA DECOLONISATION.
FACTEURS D'EVOLUTION DE LA SOCIETE MAURITANIENNE DE 1945 A 1960

En 1946, en vertu de la nouvelle Constitution de la République française, la colonie de Mauritanie devient un Territoire d'outre-mer faisant partie de l'Union française. Le 20 novembre 1960, ce territoire devient un Etat indépendant et souverain. Ces deux dates ouvrent et ferment une période qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui de décolonisation, terme que nous adoptons ici sous réserve de discussions une fois précisée la nature des événements qu'il désigne.

Pendant cette période survient une série de changements importants dans la société mauritanienne et à tous les niveaux. Il paraît nécessaire d'étudier ces changements ensemble et en les séparant de la phase coloniale proprement dite pour voir en quoi et jusqu'à quel point ils ont modifié structurellement la société colonisée étudiée jusqu'ici. Le terme même de décolonisation indique en soi qu'on aurait pu aussi bien placer ce chapitre dans la Troisième Partie du présent travail, en guise d'introduction à la société post-coloniale. Aussi bien beaucoup de questions posées ici ne trouveront leurs prolongements, ou une réponse plus complète, que beaucoup plus loin. Cette ambiguïté est inévitable. Quoiqu'on pense des rapports de la société coloniale et de la société post-coloniale en Mauritanie et en Afrique de l'Ouest, on ne peut que reconnaître que la transition entre la première et la seconde ne s'est pas faite par une brusque révolution mais par une relativement lente évolution.

Il y a une autre difficulté à traiter de ce phénomène de décolonisation en Mauritanie. C'est que les changements survenus dans ce pays ne sont pas d'abord et essentiellement provoqués par une dynamique de ses rapports sociaux internes, mais induits de l'extérieur. Ils sont une répercussion locale de l'évolution des rapports entretenus entre la France et l'ensemble de ses colonies après la deuxième guerre mondiale : reconstruction puis expansion de l'économie capitaliste française, apparition de mouvements politiques en A.O.F., déclenchement de guerres d'indépendance en Indochine et au Maghreb, etc. Ces rapports eux-mêmes se situent dans le contexte des relations internationales d'après-guerre où, à l'O.N.U. et ailleurs, la division entre les deux blocs capitaliste et socialiste recoupe et utilise celle, dont on prend conscience, entre tiers-monde et pays développés.

Si la Mauritanie, à son échelle, subit le contrecoup des événements internationaux, c'est précisément parce que la domination coloniale l'a introduit inévitablement dans le système des rapports mondiaux. Mais il ne peut être question ici d'étudier pour elles-mêmes ces causes externes, proches et lointaines. On se limitera à repérer la nature des impacts et leurs effets sur la genèse et la structure de la société mauritanienne actuelle, objet propre de notre étude.

A - Investissements publics et projets d'exploitation privée

a) Les investissements publics

Du point de vue économique, la grande différence de la période dont nous parlons avec la précédente c'est l'afflux de moyens financiers transférés du Trésor de la Métropole et dépensés par le pouvoir colonial sous forme d'investissements publics. On a vu que jusqu'ici le principe était que chaque colonie subvienne à ses propres besoins, aidée à la rigueur par ses voisines par l'intermédiaire des services fédéraux. Il en résultait en Mauritanie que l'administration arrivait juste à entretenir son propre fonctionnement.

Après 1945, l'autorité coloniale va disposer de moyens financiers sans commune mesure avec ceux qu'elle pouvait se procurer auparavant par elle-même. On a calculé que de 1945 à 1959 inclus,

les ressources propres de la Mauritanie n'auraient représenté que 14,5 % des dépenses publiques effectuées dans le territoire, soit pendant ces quinze années 3 227 millions de F C.F.A. sur un total de 22 478 millions (207). Dans les 85,5 % restants, il faut compter, outre les subventions du budget général de l'A.O.F., celles du budget d'Etat français à partir de 1956, pour équilibrer le budget mauritanien et surtout les crédits F.I.D.E.S. qui se seraient élevés pendant cette période à 6 757 millions de F C.F.A.

Du 1er juillet 1948 au 30 juin 1959 - date à laquelle le F.A.C. remplace le F.I.D.E.S. - les dotations de ce dernier fonds en Mauritanie se seraient réparties comme suit (en millions de francs C.F.A. (208) :

- Agriculture et élevage	1 722
- Infrastructure et équipement urbain	1 659
- Equipement social	512,5
- Recherche minière	1 102
T o t a l	4 995,5

Les crédits affectés au secteur primaire servirent surtout à créer et à équiper des services d'élevage, d'agriculture et de génie rural que jusqu'avant 1945 la colonie ne possédait même pas. Le reste permit de lancer des campagnes contre les épizooties et les animaux déprédateurs de cultures, de financer des études fondamentales comme celles de la station agricole de Kaédi, la mission d'aménagement du fleuve Sénégal, les recherches de l'I.F.A.C. sur le dattier, etc. Enfin on entretient des puits, on trace des pistes pare-feu dans le Sud, on construit quatre abattoirs et une dizaine de petits barrages de culture. Bref, c'est à partir de 1945 que l'autorité coloniale commence à s'occuper de l'organisation et de l'amélioration du secteur de production dont vit la quasi totalité de la population. Mais de l'avis même des services compétents (209), ce qui est fait, étant donné l'augmentation de la population, permet tout juste d'empêcher une trop grande dégradation des conditions de vie de la masse. On peut du reste s'en convaincre en se reportant aux Tableaux des budgets familiaux dressés et commentés plus haut puisque, faute de chiffres plus anciens, ils portent sur cette période (210). Bien plus, les projets d'urbanisation et d'industrialisation posent un problème grave puisque les producteurs de mil de la Vallée n'arrivent plus à dégager un surplus commercialisable de

leur production qui pourrait alimenter la population urbaine croissante.

Une très petite partie des crédits F.I.D.E.S. est également consacrée aux équipement sociaux, soit à la construction d'écoles et de dispensaires. Mais les investissements de beaucoup les plus importants vont à l'établissement d'une infrastructure de transport (pistes automobiles, pistes avions et surtout aménagement du port de Port-Etienne) et urbaine (Aioun, surtout Nouakchott et Port-Etienne) ou sont affectés à la recherche minière. Or ces dépenses consenties par l'Etat français sont directement liées à la réalisation des deux projets qui caractérisent cette période : la création d'une administration autonome dans une capitale toute neuve; l'exploitation, par des capitaux français, des gisements de fer de la Kedia d'Idjill et de cuivre d'Akjoujt.

b) Les projets d'exploitation privée : MIFERMA et MICUMA

Dès 1949, la Kedia d'Idjill fait l'objet de reconnaissances et explorations nombreuses qui confirment l'existence - connue depuis l'occupation de la région par la France en 1934 - d'un affleurement d'hématite et qui précisent son étendue (réserves estimées à 125 millions de tonnes) et sa qualité (teneur en fer très riche, de 68 à 69 %). Dès le début de 1952 est constituée la Société des Mines de fer de Mauritanie (MIFERMA) qui a pour objet l'étude de la mise en exploitation puis l'exploitation du minerai de fer, ainsi que son évacuation jusqu'à l'océan Atlantique. Le capital initial de 30 millions de F C.F.A. - essentiellement français et public (Bureau minier de la F.O.M. devenu en 1959 Bureau de Recherches géologiques et minières ou B.R.G.M. - est porté à 12 puis à 13 milliards de F C.F.A. en 1958 et 1960. Par le B.R.G.M., l'Etat français possède 27,15 % de ce capital et le secteur privé français (sidérurgie et banques d'affaires) 33 %, soit au total 60 %. Le reste est une participation de la sidérurgie européenne : britannique, allemande et italienne.

Le gisement de cuivre de Guelb-Moghrein, près d'Akjoujt, fait de son côté l'objet d'études et de recherches en vue d'exploitation à partir de 1946. On estime les réserves exploitables à 23 millions de tonnes de minerai sulfuré d'une teneur de 1,5 %, et à 7 millions de tonnes de minerai oxydé d'une teneur de 2,9 %. La difficulté est de trouver le moyen de traiter ces deux qualités de

minerai sur place avant de procéder à leur évacuation. Dans ce but, de très importants travaux sont menés à titre expérimental par le Bureau minier de la F.O.M. à partir de 1953, assisté par les services techniques de Pennaroya : réalisation de 18 000 mètres de sondage, forage de deux puits d'une centaine de mètres, traçage de 1 800 mètres de galeries, construction d'une laverie-pilote d'une capacité de 150 tonnes par jour et d'une usine-pilote pour le traitement du minerai sulfuré par ségrégation. Tous ces travaux sont menés au nom de la Société des Mines de cuivre de Mauritanie (MICUMA) constituée en juillet 1953. Son capital de 400 millions de F C.F.A. en 1955 est détenu pour moitié par l'Etat français et pour moitié par des groupes privés français, surtout Pennaroya et la Banque de Paris et des Pays-Bas.

Outre ces deux projets majeurs en cours de réalisation, le sous-sol de la Mauritanie est activement prospecté pendant toute cette période en vue de découvrir d'autres richesses exploitables : recherches du Bureau d'Investissement d'Afrique, du Bureau minier Kuhlman, etc. Comme ailleurs au Sahara on fonde de grands espoirs sur la présence de gisements de pétrole. Des permis de recherche sont accordés à Petropar, à la Société Africaine des Pétroles, au groupe Total, etc. (211).

Ce qui caractérise donc cette période de quinze années dite de décolonisation, c'est l'intérêt croissant du capitalisme français et son engagement important en Mauritanie. Dans cet engagement, l'action de l'Etat français est étroitement liée à celle des affaires privées. Par les travaux de son Bureau minier, par des prêts initiaux et renouvelés (pour Miferma : 295 millions en 1953-54, et 5 milliards en 1958; pour Micuma, paiement des frais engagés pour 1 milliard 878 millions de francs "métrop." 1955 contre seulement 522 millions réglés par les actionnaires privés), l'Etat entraîne et prépare la venue des industries de pointe et des banques d'affaires, il favorise et garantit leur sécurité et leur rentabilité.

Il faut remarquer cependant que jusqu'à 1960, tout reste à l'état de projets, si avancés fussent-ils. En juin 1959, Micuma fait connaître que les études préparatoires sont achevées. Son conseil d'administration discute sur le processus de financement avant de décider la mise en exploitation. Quant à Miferma, c'est en 1959 qu'est signée la convention d'établissement et de fonctionnement

pour trente ans de la société, accompagnée de la concession d'un régime fiscal favorisé, convention et concession préparées du côté mauritanien par les conseillers français du jeune gouvernement autonome. On n'attend plus, pour entreprendre les considérables travaux d'installation que le prêt de 16 milliards de F C.F.A. demandé à la B.I.R.D. dès 1957. Celui-ci n'est accordé qu'en mars 1960, quelques mois avant l'Indépendance. Ainsi l'exploitation effective d'un secteur économique capitaliste totalement impulsé de l'extérieur ne commencera en Mauritanie qu'après la mise en place d'un Etat politiquement souverain. C'est pourquoi l'impact de Miferma ne sera étudié que dans la Troisième Partie.

Il n'en reste pas moins que, dès l'immédiat après guerre, ces étendues désertiques, surveillées de loin jusqu'ici par le colonisateur à titre de no man's land stratégique, parcourues seulement par quelques nomades féodaux, deviennent promesse de profit pour les capitaux de la Métropole et de croissance pour son industrie. Certes, cela n'affecte en rien directement le sort du peuple mauritanien qui continue à subsister comme par le passé. Mais à une époque où se dessine lentement et confusément, mais inexorablement, la marche des colonies de l'A.O.F. vers l'indépendance, cela ne peut pas ne pas influer sur le destin politique de la Mauritanie et diriger les vues du colonisateur à son égard.

Celui-ci ne peut pas forcer la main de la majorité maure pour attacher la Mauritanie à une Fédération d'Afrique de l'Ouest, type Fédération du Mali, à laquelle songent à cette époque beaucoup de Noirs. Du reste il ne souhaite pas la constitution d'un grand ensemble puissant. Comme on l'a dit souvent, la Loi-Cadre de 1956 et ses décrets d'application reviennent en fait à provoquer la "balkanisation" de l'ancienne A.O.F. (212). Mais par ailleurs, la France ne peut permettre que le territoire mauritanien soit englobé dans un ensemble maghrébin comme le veut le Maroc et une partie de la population maure. Les capitaux pour s'investir ont besoin de sécurité et de stabilité politique. Or dans les années 50-60, l'Afrique du Nord est en train de se libérer brutalement de la tutelle coloniale. Il reste la possibilité d'un Etat indépendant de l'Afrique noire comme de l'Afrique du Nord, conservant ses frontières coloniales. Cela pose de manière aiguë le problème ethnique et demande de la surmonter. C'est dans ce contexte stratégique qu'il faut replacer la prise de conscience politique et la formation du pouvoir

autonome pendant cette phase de décolonisation.

B - La constitution d'un pouvoir politique autonome

Il n'est pas possible ici de retracer en détail l'histoire politique de la décolonisation en Mauritanie pourtant particulièrement peu connue du lecteur européen et qui reste encore à faire (213). On se contentera d'essayer de dégager les grandes caractéristiques de cette histoire, afin de mieux saisir plus loin les problèmes politiques et ethniques hérités par la société indépendante. Pour plus de précisions, on pourra déjà se reporter à l'Index chronologique placé à la fin de cette étude.

a) Tendances et partis politiques

En 1946, les Mauritaniens sont appelés à voter pour la première fois afin d'élire un représentant à l'Assemblée Nationale française. A partir de cette date jusqu'en 1960, à travers les candidats aux diverses élections et les partis plus ou moins éphémères qui les soutiennent ou face aux questions du referendum de 1958, on peut relever des prises de position antagonistes sur les deux problèmes qui se posent : celui des changements socio-politiques à apporter à la société colonisée, de la nature et des orientations du pouvoir autonome naissant; et celui, conjoint, du cadre territorial et ethnique de ces changements et de ce pouvoir.

Sur le premier problème se dégagent dès 1946 deux tendances essentielles que nous appellerons simplement progressiste et conservatrice. Quoique leur contenu à chacune soit encore confus, hétérogène et parfois ambigu, c'est en tout cas ainsi qu'elles se définissent nettement l'une par rapport à l'autre.

La tendance progressiste se caractérise par son hostilité à la fois à l'autorité coloniale et à la chefferie traditionnelle. Elle réclame dès le début une évolution rapide du statut colonial comme de l'ordre social traditionnel qu'il préserve. A partir de 1957, elle fait campagne pour l'indépendance immédiate en dehors de la Communauté et la suppression immédiate, dans les faits, de l'esclavage et des castes.

Pour la tendance conservatrice, ces exigences sont tout à fait inconsidérées. Elle est partisane d'abord du statu-quo, puis

d'une évolution lente et mesurée vers l'autonomie politique, mais sans bouleversements de l'ordre traditionnel et toujours dans la "loyauté", puis "l'amitié" avec la France.

La première tendance est d'abord représentée par le député envoyé de la Mauritanie à l'Assemblée Nationale de 1946 à 1951, Horma ould Babana, et le parti de l'Entente qu'il fonde en 1948. L'Entente se disloque en 1956 mais le relais a été pris dès 1955 par l'Association de la Jeunesse Mauritanienne (A.J.M.). Ce mouvement des jeunes, en principe apolitique pour échapper aux tracasseries de l'administration, n'en présente pas moins un candidat aux élections de 1956. Lorsqu'en 1958, certains leaders du mouvement croient devoir rejoindre le parti dominant (le P.R.M.) sur l'instance de son fondateur Moktar ould Daddah, la majorité s'y refuse et forme alors un parti explicitement politique : Nahda el Watania, la Renaissance Nationale, qui fait campagne pour le non au referendum de 1958 et est officiellement dissous en 1959 sous l'accusation de complicité aux tentatives de subversion marocaine.

L'autre tendance est représentée par l'Union Progressiste Mauritanienne (U.P.M.) fondée en 1947 pour faire pièce à Horma ould Babana. Ses membres passent en masse en 1957 au Parti du Regroupement Mauritanien (P.R.M.) et en constituent la base (214).

Ces deux tendances sont elles-mêmes recoupées par des courants centrifuges d'ordre ethnique. Dès 1946, les Mauritaniens politisés pressentent qu'on s'achemine vers l'autonomie, puis, à partir de 1957, vers l'indépendance, mais il reste à savoir dans quel cadre. Les traditions coloniales déjà établies laissent à entendre que ce pourrait être par un ancrage définitif à un ensemble ouest-africain que beaucoup de Noirs, sensibles désormais au fait de leur minorité en Mauritanie, voient d'un bon oeil. Mais la majorité des Maures n'en veut pas. Toutes ses traditions idéologiques, et la frustration accumulée par cette colonisation venue du Sud et orientée vers lui, la portent vers le Maghreb qui se libère et les fait vibrer au sentiment de la Nation arabe tout entière.

Après 1956, la tension interne grandit encore de par l'évolution des pays voisins au Nord et au Sud. Le Maroc reprend officiellement les thèses d'Allal el Fassi et de l'Istiglal et revendique ardemment le territoire mauritanien comme partie intégrante du Royaume au nom de l'antique suzeraineté du Sultan sur les Maures. Outre une grande campagne diplomatique à l'O.N.U. et auprès des pays

arabes, il lance des bandes de "l'Armée de Libération" qui, en 1957-58, opèrent des descentes jusqu'à Atar, Chinguetti et Ouadane. Celles-ci trouvent de l'aide chez les Regueibat Igouacem du Nord qui espèrent ainsi retrouver leur liberté et leur suzeraineté tribale, et une certaine sympathie auprès des tribus de l'Adrar traditionnellement liées par la culture et le commerce au sud marocain. Après la neutralisation de "l'Armée de Libération" par les troupes françaises en 1958 (215), le Maroc continue son action par une propagande intense auprès des Maures et en fomentant des actes de terrorisme à Atar et Nouakchott en 1969. En réponse au projet du "grand Maroc" on parle à cette époque avec faveur dans les milieux politiques originaires du Sud d'une idée de "grande fédération du Mali".

Ce problème ethnique ne cesse de diviser les courants proprement politiques caractérisés plus haut. C'est lui qui sépare les dernières personnalités du parti de l'Entente aussitôt après le départ de Horma ould Babana au Maroc en 1956 (l'une d'elles, Sarr Diawar, fonde alors le Bloc Démocratique du Gorgol : B.D.G.). C'est encore lui qui empêche les jeunes Noirs d'entrer à la Nahda marquée par son nationalisme arabe et son orientation vers le Maghreb. Ceux-ci fondent à Dakar en 1957 pour défendre leurs droits l'Union des Originaires de la Vallée du Fleuve". En 1959 encore, se forment deux partis issus du courant conservateur. L'Union Nationale Mauritanienne (U.N.M.), dirigée par des Maures du Trarza, milite pour une intégration à la Fédération du Mali, tandis que l'Union Socialiste des Musulmans Mauritaniens (U.S.M.M.) réunit des chefs de tribu guerrière de l'Adrar qui se proclament attachés à la France comme à leurs droits traditionnels et refusent aussi bien le Maroc que le Mali.

b) La chefferie traditionnelle et le nouveau pouvoir

On peut juger, d'après les deux Tableaux suivants, à quel point la tendance conservatrice l'emporta massivement dans les joutes politiques officielles et la lutte pour la participation au pouvoir qu'elles représentent :

Elections à l'Assemblée Nationale française et au Referendum

Assemblée Constituante	1946	Horma ould Babana 6 027 voix	Yvon Razac 3 525 voix
"	1951	Horma ould Babana 23 323	Sidi el Moctar N'Diaye 33 649
"	1956	Horma ould Babana 7 731 Moh. ould Jiddou 585	Sidi el Moctar N'Diaye 106 603
Referendum	1958	non : 19 126	oui : 302 018

Conseil général et Assemblée territoriale

Conseil général 1946	3 sièges aux fondateurs de l'U.P.M. sur 3 sièges du second collège
" " 1952	22 sièges U.P.M. - 2 sièges Entente
Assemblée territoriale 1957	33 sièges U.P.M. sur 34
Ière Ass. Nationale R.I.M.1959	40 sièges P.R.M. sur 40.

Pourtant le triomphe de Horma ould Babana aux premières élections, à la grande surprise et déconvenue de l'administration coloniale, montre que la tendance dite progressiste atteignait une certaine audience dès 1946. Chez les Maures, le sentiment anti-colonial était demeuré vif, fut-ce par fierté tribale. Chez les Noirs, le socialisme de Lamine Gueye qui appuyait alors Horma, trouvait des sympathisants.

Mais cette tendance diffuse avait en réalité trop de supporters divers et était peu organisée. Elle était davantage divisée par des sentiments nationalistes antagonistes que celle des conservateurs qui avaient plus à perdre dans tout bouleversement. Quant aux jeunes, dans le contexte de la sagesse traditionnelle, ils n'arrivaient pas toujours à se faire entendre et avaient peu de moyens. Bref, il n'y avait pas de base sociale homogène pour nourrir et organiser une force politique progressiste comme ailleurs en A.O.F. avec les catégories "montantes" de fonctionnaires, les commerçants, petit entrepreneurs, planteurs, etc. (216).

Surtout il y avait en face les seules structures organi-

sées disposant du pouvoir et de l'influence : l'administration coloniale et ses clients: les chefs traditionnels, avec leurs propres clients, lignages et tribus. D'anciens administrateurs coloniaux, et non seulement des Mauritaniens, nous ont raconté comment les listes électorales qui devaient l'emporter étaient établies dans les bureaux de Saint Louis, publiquement patronnées par les plus hautes autorités traditionnelles du pays, et comment fonctionnaires français et chefs locaux se chargeaient ensuite sur place de les faire triompher.

Il y a enfin l'action personnelle de celui que l'administration a désigné en 1957 à la tête du conseil de gouvernement et qui se révèle un leader aussi discret qu'obstiné. Dans la tension parfois dramatique des dernières années, il milite inlassablement pour le rassemblement des forces et des personnalités politiques en vue de constituer un Etat mauritanien indépendant du Nord comme du Sud. Mais, en plus de l'assistance non ménagée de la France dont c'est aussi l'intérêt, il ne l'obtient qu'en s'attachant la chefferie traditionnelle, jusque-là instrument du colonisateur, et en pratiquant un subtil dosage tribal et ethnique dans la distribution des postes. Pour s'établir et s'affirmer, le pouvoir politique naissant est donc obligé de compter, à l'intérieur, sur le courant conservateur qui devient son principal appui et son client; à l'extérieur, sur l'aide de l'ancien colonisateur et ses projets d'exploitation minière, qui doivent fournir ses principales ressources.

C - L'enseignement et ses problèmes

a) Extension

Ce n'est qu'après 1945 qu'on observe un véritable décollage de l'enseignement moderne en Mauritanie comme le manifestent les statistiques du primaire.

5. Effectifs de l'enseignement primaire de 1946 à 1960 (217)

	Nombre de classes	Effectif des élèves	Succès au C.E.P.
1946	38	1 487	65
1950	75	2 249	78
1952	92	2 600	95
1954	104	3 615	
1957	168	5 559	
1960		11 212	

On enregistre une progression des effectifs de 42 % de 1944 à 1952, et de 331 % de 1952 à 1960. Comme dans le reste de l'A.O.F., c'est pendant les années de la Loi-Cadre que l'évolution est la plus remarquable. Selon les estimations, le taux de scolarisation passe de 1,6 % en 1944 à 7,3 % en 1960. Pendant toute cette période une part beaucoup plus importante du budget du territoire - 12 % en moyenne - est allouée à l'enseignement. Celle-ci est gérée par une inspection primaire enfin propre à la Mauritanie, créée en 1947, qui cependant dépendra jusqu'en 1957 de l'inspection d'académie du Sénégal.

C'est aussi le point de départ de l'enseignement secondaire sur le territoire même. Une école primaire supérieure est enfin installée à Rosso en 1945, qui deviendra bientôt le Collège d'enseignement général Xavier Coppolani et fournira, à partir de 1950, les premières promotions de B.E.P.C. En 1947, un Cours normal est adjoint à cet établissement, transféré l'année suivante à Boutilimit. Enfin vers cette époque, quelques rares boursiers d'enseignement supérieur, de jeunes fonctionnaires ayant repris et achevé leurs études secondaires, sont envoyés en France.

En 1946-1947 est fondée une "école de filles de chef" sous tente, dans le campement même de Cheikh Abdallahi ould Cheikh Sidia qui en est le garant en quelque sorte auprès des parents extrêmement réticents. Elle sera transférée à Boutilimit, puis fermée après "scandale" vers 1950. Ce sont là les premières Mauritaniennes scolarisées. Comme la scolarisation en général, la scolarisation des filles trouve son lieu de plus grande résistance en A.O.F. chez les Maures et c'est là qu'elle marque le plus de retard. Le taux de

scolarisation des filles sur l'ensemble des scolarisés est estimé à 7 % en 1951-52, à 14 % en 1956-57, 18 % en 1960-61, ... 23 % en 1966-67 (218).

Cette progression est conforme à la politique de décolonisation. L'administration, dès 1946 et encore plus à partir de 1957, sent cruellement le manque de cadres autochtones, fonctionnaires et politiciens, de niveau scolaire suffisant et francisés. Elle insiste particulièrement sur cette nécessité auprès des Maures : "Si vous ne faites pas instruire vos enfants, les Noirs continueront à occuper toutes les bonnes places et l'on continuera à voir le médecin noir commander à l'infirmier maure" (219).

La méfiance généralisée des populations, maures surtout, envers l'école, est loin de désarmer puisque les scènes de résistance collective décrites plus haut datent de cette époque. Mais, plus énergiquement sollicitées, un certain nombre de familles commencent à comprendre où est la voie de l'avenir, non pas tellement pour l'enfant car, à ses yeux et aux yeux des siens, il est plutôt "sacrifié", mais pour la famille car l'école, c'est l'administration ou la politique, et celles-ci, c'est la subsistance plus assurée pour tous.

b) Uniformisation

Cette évolution se fait également conformément aux nouvelles options de la politique de l'enseignement en A.O.F. Nous avons caractérisé celle-ci comme une démocratisation relative (extension du primaire, ouverture du secondaire et du supérieur aux Africains) et une assimilation, "par conséquent" un alignement des programmes, des méthodes et des diplômes sur la Métropole, selon le voeu d'ailleurs de beaucoup d'Africains "évolués".

Mais tous ces changements supposent, plus qu'ailleurs en A.O.F., une critique et une réforme de l'enseignement existant alors.

Les critiques portent d'abord sur le principe des medersa qui, du reste, semblent avoir été laissées à elles-mêmes pendant la guerre et être tombées dans la routine.

On leur reproche d'être réservées à une ethnie : "Les Toucouleurs revendiquent au nom de l'Islam et c'est humain. Le maintien de la culture classique intéresse également toutes les couches de la population sans distinction de couleur ni de fortune", dit un Rapport sur l'enseignement franco-arabe en 1947; et surtout à une ca-

tégories sociale de cette ethnie : fils de chefs et notables, "ce qui ne peut plus se justifier aujourd'hui" car antidémocratique.

On leur reproche aussi la diversité des emplois du temps, des programmes, et des répartitions entre le français et l'arabe selon les medersa et la faiblesse générale des niveaux tant en arabe qu'en français. Une recrudescence de laïcisme doctrinal est également nettement perceptible, réaction contre la politique inspirée de Vichy en A.O.F. pendant la guerre, qui voit avec méfiance un enseignement de caractère purement religieux dans les écoles (220).

Enfin on critique le faible rendement de ces institutions :

> Peu d'anciens élèves de ces medersa sont parvenus à un degré suffisant d'instruction pour accéder aux cadres des services techniques : pas de médecin, de pharmacien, de vétérinaire; très peu d'agents spéciaux; un seul instituteur(221).

Bref, on est bien près officiellement de porter le même jugement sur les medersa mauritaniennes que trente ans auparavant sur les medersa en pays noir : erreur ou échec. En tout cas on pense que l'exception mauritanienne a assez duré et que la "politique d'apprivoisement" est dépassée :

> L'enseignement traditionnel essentiellement spéculatif garde toute sa valeur morale et culturelle et mérite de conserver le respect et les soins de chacun ... mais il importe surtout désormais que la société maure s'applique à rattraper le retard qu'elle accuse aujourd'hui dans sa préparation à l'utilisation des techniques nouvelles. Continuer à se désintéresser de l'enseignement moderne signifierait pour elle le refus de se solidariser du reste du monde et le renoncement à prendre sa part des espérances que suscite actuellement le potentiel de son pays (222).

Ces critiques et ces urgences nouvellement perçues amènent à la réforme de 1947 (décret local n° 1184 E du 6.11.1947, "en application" du décret fédéral).

Les medersa perdent leurs caractères spécifiques et deviennent des écoles régionales ouvertes à tous les élèves issus des écoles préparatoires voisines. Les programmes et les horaires de français sont alignés sur ceux de toute l'A.O.F. On espère ainsi accélérer la scolarisation en pays maure.

C'est dans le même but qu'on projette dès 1947 de fonder des écoles de campement. Il s'agit en effet d'essayer de "rétablir l'équilibre entre l'évolution des populations nomades et sédentaires" et de "diffuser notre civilisation chez des gens jusqu'ici réfractaires". Puisque les parents et l'enfant maure lui-même, particuliè-

rement l'enfant de bonne tente, ont tant de répugnance à aller dans les écoles de village, à y mener la vie d'internat, à être mélangés avec des enfants d'autres ethnies ou de castes inférieures, on essaye d'intéresser le chef de fraction à la présence d'une école préparatoire chez lui. Le recrutement est fait par lui ou sous sa responsabilité. Le moniteur est un de ses fils ou parents ayant le certificat d'études. Enfin il touche (en 1952) 200 F C.F.A. par élève et par mois et 5 000 F par mois pour rétribuer le marabout qui enseigne le Coran aux élèves de l'école française. Après avoir "enseigné sans déraciner" une vingtaine ou une trentaine d'enfants du campement, on espère envoyer plus facilement les meilleurs, après deux ou trois ans de cours préparatoire, au cours élémentaire de l'école régionale la plus voisine.

Installés d'abord à partir de 1949 dans quatre gros campements pratiquement sédentarisés ou se déplaçant de quelques kilomètres dans le Sud, ces écoles se répandront de plus en plus dans de véritables fractions nomades. Elles seront 28 en 1956-57 (223).

c) L'enseignement de l'arabe et la question du bilinguisme

Le décret de 1947, en généralisant et en uniformisant, limite par contrecoup l'enseignement de l'arabe auquel sont si attachés les Maures.

Limites horaires d'abord : le décret ne réserve plus à l'arabe, considéré comme une langue vivante, "que six heures" prises sur les activités manuelles et de plein air si peu prisées en Mauritanie (224). Par contre il reconnaît ce droit à toutes les écoles où un nombre suffisant de parents en fait la demande. Limites géographiques aussi. Devant l'offensive générale des élus d'A.O.F. en faveur d'un enseignement d'arabe dans les années 50, l'administration coloniale s'applique à n'autoriser cet enseignement que "dans les régions où un dialecte arabe est utilisé par la majorité de la population". L'argument est le suivant :

> L'arabe étant une langue de culture, l'administration reconnaît la légitimité du désir qui se manifeste chez les populations arabophones de voir cette langue participer conjointement avec le français à la formation intellectuelle des enfants. Par contre le fait que l'arabe est également utilisé au cours des exercices religieux comme langue rituelle par des populations non arabophones ne saurait justifier l'institution de son enseignement dans toutes les régions islamisées, car cet enseignement prendrait un caractère confessionnel incompatible avec le principe de laïcité de l'éco-

le officielle française (225).

Dans les débats de l'Assemblée territoriale en 1953 qui opposent sur cette question les élus mauritaniens à l'administration, celle-ci emploie des arguments qui manifestent une fois de plus l'assimilationnisme naïf de la politique culturelle française. Yvon Razac, représentant élu par les Mauritaniens au Sénat français dans le cadre de l'U.P.M., s'écrie en s'adressant aux Maures :

> Prenez patience. Votre problème est le même que celui de l'enseignement du basque, du gaëlique et du catalan, autorisé seulement en France récemment dans certaines régions(226) !

L'inspecteur de l'enseignement, lui, est plus logique. Les Maures peuvent légitimement prétendre à un enseignement officiel de l'arabe parce que c'est leur "langue de culture" et que le hassanya est un dialecte arabophone. Mais les Noirs du Fleuve n'y ont pas droit car ce n'est pour eux qu'une langue religieuse que la République laïque ne saurait dispenser (227).

Il est remarquable à ce propos que l'administration française emploie ici les mêmes arguments que les Noirs emploieront plus tard contre l'arabisation, mais qu'alors leurs représentants à l'Assemblée territoriale les repoussent en s'insurgeant contre cette "politique de discrimination". L'un d'eux déclare :

> Nous sommes des musulmans au même titre que les Maures, nous n'admettons pas qu'il y ait chez les Maures une institution qui n'existe pas chez nous et qui nous mettrait dans une situation d'infériorité.

Et un autre :

> Les Toucouleurs, les Sarakolé, aussi bien que les Maures aspirent à la culture arabe. Les enquêtes faites dans les écoles du Fleuve en témoignent (228).

L'argument de l'assimilation simultanée des deux langues, trop difficile pour l'enfant noir, ne tient pas.

> Même si les cours d'arabe ne sont pas donnés à l'école, l'enfant est obligé d'aller après l'école trouver un marabout qui enseigne le Coran pour apprendre l'arabe. Nous préférons que les enfants apprennent l'arabe avec les méthodes d'assimilation qui seront données par le service de l'enseignement (229).

D'autre part il est impossible de distinguer en pays musulman le religieux et le profane et l'arabe "langue de culture" de l'arabe "langue religieuse". L'arabe est la langue de culture

de tout musulman quelle que soit sa race, et les ethnies du Fleuve ont eu "des savants réputés comme les vénérés El Hadj Omar, El Hadj Hamadou Moctar, Alpha Mamadou Kane, etc., pour ne citer que les disparus dont la science arabe faisait autorité et trouvait audience chez les arabophones les plus cultivés".

Enfin, dernier argument en faveur de l'arabe enseigné dans toutes les écoles : la Mauritanie est "une entité administrative et politique. Il serait très souhaitable de ne pas soustraire une partie de ses habitants à cet enseignement que chacun ne cesse de réclamer avec insistance" d'autant plus que les fonctionnaires du cadre local mauritanien ayant un examen de hassanya, ce serait mettre les Noirs en situation d'infériorité que de ne pas leur enseigner l'arabe...

Et dans sa seconde session d'avril 1953, l'Assemblée territoriale repousse les projets de l'administration et réclame unanimement : six heures d'arabe dans toutes les écoles intégrées à l'horaire normal, la constitution d'un programme adéquat et surtout la formation et le contrôle sérieux d'un personnel enseignant apte.

Finalement, le décret local du 24 mai 1954 réduira à trois heures, prises sur les trente heures réglementaires, l'enseignement de l'arabe. Trois autres heures, en dehors des "heures de classe" pourront être consacrées à l'enseignement coranique traditionnel et rétribuées sur la demande de la majorité des parents.

Depuis 1947, au terme des six années d'école primaire, est délivré sur examen un certificat d'études arabes. Avec son équivalent français, il forme le certificat d'études franco-arabes.

Enfin en 1953 est créé à Boutilimit un "Institut musulman". Résurgence de l'ancienne medersa, il doit jouer, du point de vue du colonisateur, les mêmes fonctions politiques que celle-ci. Pour gagner les pieux musulmans absolument réfractaires à tout enseignement purement français, du moins pour éviter qu'ils aillent chercher une formation arabo-musulmane au Maghreb et surtout au Caire El Azhar et ne deviennent ainsi des opposants, incontrôlés et influents, à la présence française, on leur offre sur place un enseignement supérieur de zaouia traditionnelle et un enseignement primaire français.

Mais cette fois il s'agit d'un institut privé placé sous la direction du Cheikh Abdallah ould Cheikh Sidia, fils et héritier de la "baraka" du grand Cheikh Sidia Baba, qui reçoit pour cela des

subventions régulières du gouvernement général. On espère que son prestige attirera non seulement des Maures, mais des musulmans de toute l'A.O.F. Il est prévu dix ans d'études : 2 ans de cycle préparatoire, 5 ans d'études secondaires, 3 ans d'études supérieures. Il ne semble pas qu'un programme si ambitieux ait été jamais réalisé. Le temps de toutes façons eut manqué : en 1961, l'institut était nationalisé (230).

d) L'héritage colonial

Elargissement massif du recrutement et uniformisation, telles sont les caractéristiques de cette dernière étape de l'enseignement colonial.

Cette politique essayant de résoudre des problèmes, en pose à son tour.

D'abord les fameuses alternatives entre un enseignement de qualité et un enseignement de quantité, de sélection ou de masse. L'augmentation massive des effectifs s'accompagne d'une baisse générale de niveau et d'un coût croissant du diplôme. Cela est dû au recrutement massif de moniteurs contractuels sans formation professionnelle et du niveau du C.E.P. : 28 sur 59 en 1945, ils sont 42 sur 77 en 1950, ils seront en 1961 308 sur 543. A cette époque, il n'y aura que 20 instituteurs titulaires. Et il ne s'agit que des enseignants en français. Tous les enseignants d'arabe sont des moniteurs. Dans un enseignement qui n'a pas d'autre utilité que d'amener au C.E.P. et si possible au secondaire, en tout cas au fonctionnariat, la déperdition des effectifs est très grande. Abandons et redoublements sont très nombreux. Les rapports d'inspection de 1951 et 1952 citent en exemple une école où jusqu'au C.E. 1 46 % des élèves n'avaient jamais redoublé ! En 1951, il y a 563 élèves au C.P. 2, en 1953 462 au C.E. 1.

Enfin le déséquilibre entre la scolarisation des sédentaires du Sud et des nomades du Nord demeure, malgré les efforts tentés. Le rapport de 1956-57 estime qu'il y a une classe pour 2 500 habitants chez les Noirs, pour une sur 4 500 chez les Maures; ce qui, étant donné la sous-estimation de la population nomade à l'époque, est encore sans doute beaucoup plus que la réalité.

Le deuxième problème est celui de l'enseignement arabe. Fortement réduit, malgré les apparences de généralisation, à peine reconnu comme langue de culture d'une "minorité arabophone" de

l'A.O.F., la "démocratisation" de 1945 laissera à beaucoup de Maures, qui ont connu les medersa, le souvenir d'une brimade vexatoire, et d'une tentative forcée d'assimilation. Les maîtres d'arabe recrutés sans formation ni contrôle pédagogique parmi les lettrés traditionnels jusqu'ici laissés pour compte, plus ou moins dépréciés auprès de leurs collègues enseignents en français, constitueront un groupe peu dynamique pédagogiquement sans doute, mais puissant socialement et politiquement par son assise en milieu traditionnel.

C'est de ces problèmes que la République Islamique de Mauritanie hérite en 1960.

IV

CONCLUSION : LE SYSTEME COLONIAL

1. Impérialisme et colonisation

Au début de cette Deuxième Partie, en nous efforçant de préciser ces deux concepts, nous nous étions posé les questions suivantes : quel est le rôle des facteurs économiques dans une entreprise coloniale comme celle de la France en Mauritanie et plus largement en A.O.F. ? Quel est le rapport entre l'impérialisme conçu comme stade de la concentration monopolistique du capital qui effectivement a débuté à la fin du XIXe siècle en Europe et les entreprises de domination coloniale comme celles de la Mauritanie qui lui sont contemporaines ? Pourquoi alors la décolonisation et quels sont ses caractères ?

Au terme de cette étude de la société coloniale, la réponse apparaît clairement pour ce qui est de la Mauritanie. La colonisation n'y est pas essentiellement un phénomène économique. Elle ne se manifeste aucunement comme une conséquence directe du formidable développement et de la concentration spectaculaire du capital européen à partir de la fin du XIXe siècle, c'est-à-dire comme un champ d'investissement pour ses capitaux ou simplement un lieu de nouvelles sources de matières premières ou de nouveaux débouchés pour ses marchandises. Bien plus, pris dans ce sens restreint et fondamental, purement économique, l'impérialisme ne commence à apparaître clairement en Mauritanie qu'avec la décolonisation. C'est à mesure que l'administrateur et le soldat s'effacent puis se retirent que surviennent le conseiller technique, l'ingénieur et l'hom-

me d'affaires. Il y a bien continuité puisque ce sont souvent les mêmes hommes ou du moins des compatriotes qui jouent les deux rôles, mais l'impact dominant change : à l'administration politique succède la mise en valeur économique; à l'oppression, l'exploitation.

On pourrait penser que la Mauritanie est un cas exceptionnel qu'on peut expliquer aisément par les traits originaux et particuliers que nous avons soulignés. Il semble plutôt qu'elle soit un cas extrême mais exemplaire, comme tendent à le montrer depuis peu les premiers travaux quantitatifs portant sur l'histoire économique des empires coloniaux européens dans leurs rapports avec les capitalismes métropolitains (231). D'une manière générale on y constate que s'il y a bien, en Europe, concentration et exportation intensives des capitaux (de 1890 environ à 1925), ceux-ci se portent pour leur plus grande part non pas vers les véritables colonies dites jadis d'exploitation mais vers des pays indépendants ou des colonies de peuplement : Europe centrale, Russie, Amérique du Sud, Australie, etc. Ainsi en 1900 les investissements français à l'extérieur se distribuent dans la proportion de 20 en Europe, 4,6 dans le reste du monde en dehors de l'Empire, et simplement 1,5 dans les colonies françaises. En 1914, les proportions sont respectivement de 27,5, 13,5 et 4. De même a-t-on calculé que plus de la moitié de ces investissements privés et publics dans les colonies se sont toujours portés vers l'Algérie, plus des trois-quarts vers l'Afrique du Nord et l'Indochine. Les autres territoires et en particulier ceux d'Afrique de l'Ouest ont donc toujours tous été les "parents" extrêmement pauvres du capitalisme français et non seulement la Mauritanie. Si la colonisation de ces territoires n'a pas coûté très cher, avant 1945, à la Métropole, si les entreprises de production et le commerce de traite ont pu y faire des profits substantiels et faciles dans certains cas, globalement elle n'a pas non plus beaucoup rapporté à la Métropole et dans certains cas l'entreprise fut déficitaire, comme en Mauritanie même. Lorsqu'après 1945, avec le F.I.D.E.S., la dépense publique devient relativement considérable et les investissements privés plus substantiels, c'est la décolonisation qui s'amorce.

On ne peut donc identifier purement et simplement impérialisme et colonisation. Avant 1930, leurs impacts ne coïncident pas toujours; entre 1935 et 1940, l'Empire sert plutôt "de repli, et

surtout de parade à la grande crise" : le commerce de la Métropole avec lui augmente en pourcentage parce que son commerce avec le reste du monde diminue de moitié, mais il gagne peu en valeur absolue. Par contre on ne peut pas non plus identifier fin de l'impérialisme, au sens précis du terme, et décolonisation puisque les deux phénomènes en viennent historiquement à coïncider. Il en résulte que colonisation, comme décolonisation, sont avant tout des phénomènes politiques et idéologiques qui traduisent, selon les époques, différents types de rapports externes de production et d'exploitation entre sociétés capitalistes et sociétés précapitalistes.

Car si la colonisation apparaît essentiellement comme une entreprise de domination bureaucratique et militaire et d'assimilation idéologique, il ne s'ensuit pas qu'elle ne comporte aucun facteur économique ni qu'elle ne fasse pas partie de la phase impérialiste du capitalisme qui caractérise cette période. On a vu dans le cas de la Mauritanie que les motivations de la pénétration française furent d'abord les besoins de paix du commerce de traite français, puis la rivalité entre puissances capitalistes, et que le projet de mise en réserve en vue d'une exploitation future des richesses était explicitement développé par les premiers colonisateurs. On a vu aussi que, bien qu'indirects, les effets économiques de la colonisation furent sans doute ceux qui bouleversèrent le plus les sociétés traditionnelles. On sait enfin que dans l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest le peu de mise en valeur n'a pas empêché l'exploitation du travail et le profit (232).

2. Sociétés précapitalistes et colonisation

Si l'on essaie maintenant de résumer la nature des changements socio-économiques survenus pendant la colonisation dans les sociétés traditionnelles, il faut d'abord noter cette évidence que ces changements ne sont pas le fruit d'une évolution ou révolution interne, mais d'une intervention externe et violente.

A cette intervention, chaque formation sociale et à l'intérieur de celle-ci chaque ordre et chaque caste, répond selon ses

potentialités.

Sur la société maure, l'intervention est plus tardive, plus longtemps violente mais aussi l'emprise moins totale. Jusqu'en 1945, le pays beidane est plutôt considéré comme une réserve dont il s'agit d'apprivoiser les habitants en touchant le moins possible son édifice social, "le domaine des chefs de grandes tentes qu'une administration maintient en paix les uns avec les autres" (233). Le colonisateur s'attache lui-même à atténuer les contrecoups trop traumatisants de son entreprise : on exalte l'Islam et ses marabouts, on s'efforce de redorer le blason des guerriers, on freine autant que possible l'émancipation des assujettis. Aussi bien les conditions mêmes de la vie nomade inchangée imposent-elles davantage la conservation des structures tribo-familiales. Celles-ci ne s'effritent très lentement que sur les rivages du pays nomade au contact de la vie sédentaire.

Cependant la société maure manifeste un dynamisme remarquable en sachant saisir les possibilités de survie que lui offre la colonisation (v.g. production de viande pour le marché et commerce); en sachant s'adapter, tout en restant elle-même, du moins pour le moment, au tassement inévitable des structures socio-économiques traditionnelles. Egalement affectées par la colonisation venue du Sud ou du Nord, avec la suppression des guerres et des rezzou, la décadence du commerce traditionnel transsaharien, la lente extinction de la main-d'oeuvre servile, beaucoup de communautés nomades sahariennes se sont enfoncées peu à peu dans la misère, se laissant dépérir ou se dispersant. En comparaison, la solidité et l'adaptation progressive de la société maure ont été, dès l'époque coloniale, remarquées par les observateurs, bons connaisseurs de l'ensemble des sociétés nomades du sahel ouest-africain. C'est la conclusion, en 1944, de la remarquable étude de Dubié sur la vie matérielle des Maures. Un autre administrateur note à la même époque, après un exposé sur le "problème des serviteurs" chez les Maures et les Touareg : "Les Touareg semblent incapables de se passer de serviteurs, les Maures si" (234). L'ethnographe J. Gabus rapporte les réflexions significatives de chefs touareg, à l'aube des indépendances, qu'on n'imagine pas dans la bouche de leurs homologues maures :

> L'attitude psychologique des nomades en face des changements récents d'ordre politique et administratif est celle de Moulaye ould Dahman, chef général des Berrabich de la zone nomade de Tombouctou : "Je ne suis qu'un cadavre, laissez-moi

tranquille ... mes enfants sont derrière vous, que vous faut-il de plus", disait-il au commandant songhaï. Elle est celle de Moulaye Cherif, chef de la fraction chorfa Berrabich qui s'adressait, lui, au jeune administrateur noir de Goundam : Nous ne sommes rien, nous sommes trop vieux, nous ne pouvons plus comprendre et cependant nous devons survivre... "Quand les Français sont venus, ils ont instruit tout le monde : les Noirs, les Arabes [les Maures], les Touareg. Les Noirs en ont profité, les Arabes aussi. Ils ont un pays [la Mauritanie], des commerçants dans les villes nègres. Ils ont encore des banques. Les Touareg n'ont jamais voulu changer et maintenant ils sont toujours comme avant". Celui qui s'exprimait ainsi dans le Tames en 1961 était Moulaye Ali el Habla, cherif de l'Adrar des Iforas. Un chef des Kel Antassar de la zone nomade de Tombouctou, confirmait cette attitude : "Je suis un nomade et je ne veux pas voir le temps où les serviteurs commanderont" (235).

Le destin particulier de la société maure est sans doute dû à sa position stratégique originale dans l'ouest africain, comme on l'a souligné plus haut (236). Mais il s'explique aussi par la spécificité de sa structure interne et de son rôle historique. Mais ce peuple arabo-berbère que toutes ses traditions orientent vers le Nord, va se trouver, après cinquante ans de colonisation, attaché au Sud par mille liens idéologiques, politiques, et surtout économiques. Cela posera d'autres problèmes.

La société toucouleur connaît le destin commun des autres ethnies négro-africaines sédentaires voisines. Politiquement, elle est dominée plus tôt, plus directement et avec moins de "précautions" que celle des Maures. Economiquement, elle est délaissée par les intérêts européens qui se fixent dans les régions voisines. Pour se défendre ou pour profiter du marché capitaliste, le paysan du Fleuve a moins d'atouts que l'éleveur nomade. Mais il est aussi moins vulnérable car un troupeau, unique capital, peut être décimé d'une année à l'autre, tandis que la terre, bon an mal an, donne toujours des fruits et qu'elle n'est pas la seule ressource. Ce paysan du Fleuve va donc stagner dans son système de production archaïque, tout en se faisant par contrainte petit salarié temporaire ailleurs.

Dans des sociétés aussi stratifiées que celles-là, la réaction à l'impact colonial diffère également selon les ordres et les castes. Il est vrai, comme on l'a dit, que la colonisation attaque à la tête et à la base, mais l'attaque, ici, n'a pas de raison d'être brutale. Peu à peu seulement des lignes de force se dessinent. Les ordres inférieurs et les castes professionnelles s'adaptent plus facilement aux travaux manuels et techniques que la

colonisation offre en nombre limité. Mais pour cela ses membres doivent pouvoir s'expatrier. De plus, ils n'ont ni les moyens matériels ni les appuis et la mentalité nécessaires, en général, pour en profiter autrement que comme petits salariés. Du statut d'assujettis, ils tendent plutôt à passer à la condition de prolétaires ou de sous-prolétaires.

Les classes nobles répugnent à une telle adaptation. Ce peut être un handicap à court terme dans les moments de crise. Mais elles gardent en main les moyens matériels et spirituels traditionnels de leur supériorité. De plus, aidé par le colonisateur, elles comprennent que leur intérêt est d'occuper les charges administratives qu'il offre à ses côtés. En Mauritanie, durant toute la colonisation, contrairement à ce qui se passe dans d'autres colonies voisines, aucune catégorie sociale secrétée par une quelconque mise en valeur économique ou culturelle ne vient combattre leur rôle prédominant.

Bref les statuts évoluent lentement, mais la hiérarchie demeure. Si elle se maintient avec autant de constance, c'est aussi qu'elle est enracinée sur une très résistante structure lignagière dans laquelle continuent à s'exprimer les rapports de production des économies traditionnelles qui pour n'être plus aussi fermées sur eux-mêmes n'en continuent pas moins à intégrer l'immense majorité de la population et à pénétrer le comportement des individus.

L'impact colonial apparaît ainsi comme une modalité d'intégration par une société capitaliste de sociétés précapitalistes. Mais s'il bloque l'évolution de ces sociétés, il ne les transforme pas. Il les domine sans les détruire. Il en résulte une société coloniale qui, pour reprendre les termes trop imprécis mais classiques, n'est ni moderne, ni traditionnelle mais un hybride des deux. Le seul accès à un statut social "moderne" c'est le fonctionnariat subalterne ou, dans une moindre mesure, le petit commerce de traite. Dans les deux cas, il s'agit d'un moderne induit et subordonné. Or cette voie cependant privilégiée est réservée à la classe dirigeante traditionnelle qui s'en sert à ses propres fins. L'apport du moderne, loin de transformer le traditionnel, en provoque une sorte d'excroissance maladive. C'est ce que nous avons appelé, à la suite d'un de nos interlocuteurs maures, "l'hypertrophie de la notabilité", phénomène aussi bien économique que politique et idéologique. Au total, disait le même interlocuteur, l'interpénétration du moderne

et du traditionnel dans la société colonisée apparaît comme "la transformation d'un moderne non maîtrisé par un traditionnel déstructuré".

Enfin on a montré que l'impact colonial pose le problème ethnique et le problème national en créant à ses propres fins une entité administrative artificielle du point de vue de l'histoire traditionnelle.

Nous disions que le système colonial est donc un système où une société capitaliste domine une ou des sociétés précapitalistes. Par là même, c'est un modèle de transition entre systèmes traditionnels et système capitaliste. On peut repérer d'autres modèles historiques de transition entre ces deux types de société. Il y a eu celui des sociétés occidentales entre le XVIe et le XIXe siècle où la superstructure politique et idéologique s'est formée en même temps et d'après l'infrastructure économique. Il y a eu celui des sociétés restées indépendantes où des rapports économiques commandés de l'extérieur ont transformé les sociétés sans domination politique directe. Ce qui semble spécifier le système colonial, c'est l'imposition de superstructures politiques et idéologiques et leur articulation avec les superstructures locales en même temps que sont différés ou très lentement introduits les changements de l'infrastructure économique. C'est-à-dire que, comme dans les systèmes traditionnels, les instances politiques et idéologiques demeurent dominantes.

Dans les deux premiers cas on voit la montée d'une bourgeoisie, dite <u>compradore</u> dans le second. Dans notre cas, se forme cette couche bureaucratique intermédiaire entre le pouvoir colonial et les castes dirigeantes traditionnelles. L'indépendance politique et l'instauration sur place de rapports de production proprement capitalistes vont provoquer de nouveaux changements sociaux importants, mais ils seront profondément déterminés par la structure coloniale établie, comme celle-ci l'avait été par les structures traditionnelles.